This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

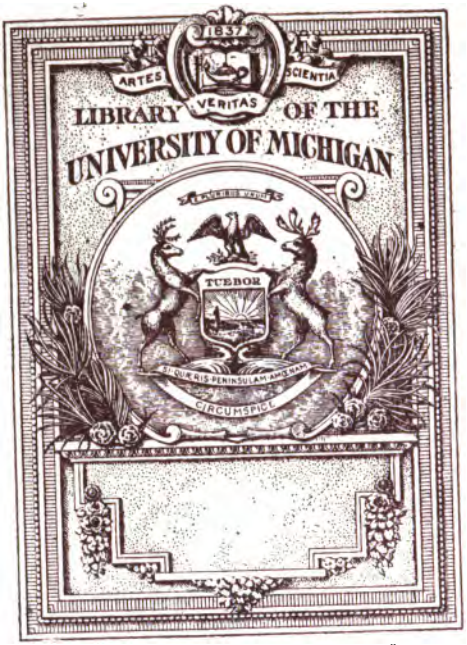
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



Digitized by Google

BT
75
.P73

Digitized by Google

Digitized by Google

Evangelische Glaubenslehre

nach

Schrift und Erfahrung

von

Hermann Plitt.

In Christo Jesu gilt allein der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist. Gal. 5, 6.

Auf daß sie Alle eines seien, gleichwie Du Vater in mir und ich in Dir, daß auch sie in uns eines seien. Joh. 17, 21.

Zweiter Band.

Gotha.
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1864.

Digitized by Google

Digitized by Google

3-6-28. E.H.W.

Vorwort.

Der vorliegende zweite Band dieser Glaubenslehre folgt dem im vergangenen Herbst erschienenen ersten so bald, daß der Verfasser keine Gelegenheit bekommen hat, in Bezug auf Urtheile, welche über den letzteren etwa ausgesprochen worden wären, hier Etwas zu erwidern. Dagegen sei es mir erlaubt, dem geneigten Leser in Betreff des Inhaltes dieses zweiten Bandes einige Worte an das Herz zu legen.

Der erste Band enthielt, abgesehen von der Einleitung und der Lehre von der Sünde, mehr solche Gegenstände, welche die theologische Erörterung in das spekulative Gebiet hineinführen. Bei diesen ist eine Mannigfaltigkeit verschiedener Auffassungen am meisten unvermeidlich, der theologische Dissensus in diesem oder jenem Punkte pflegt darum hier auch von Solchen, die sonst eine sehr scharfe Weise des Urtheils haben, verhältnißmäßig ruhiger behandelt zu werden, und jedenfalls greifen diese Gegenstände nicht so unmittelbar in das praktische und kirchliche Leben ein, daß der wissenschaftliche Streit so leicht von weiter reichenden Folgen wäre.

Anders aber stehen die Dinge bei dem Inhalte dieses zweiten Bandes, der Lehre von der Heilsaneignung, von der Kirche und den Gnadenmitteln, von den letzten Dingen. Dies sind Gegenstände, um welche sich in den verschiedenen Kreisen und Richtungen ein vielseitiger Kampf nicht nur der wissenschaftlichen Theologie, sondern auch des praktischen christlichen und kirchlichen Lebens theils schon von langer Zeit her bewegt hat, theils eben jetzt bewegt.

376504

Digitized by Google

Ich darf hoffen, daß der unbefangene und einsichtige Leser, sein Standpunkt mag sonst sein, welcher er will, der gegebenen Lehrdarstellung wenigstens die Anerkennung nicht versagen wird, daß sie, sowohl im Verhältniß der hier in Rede stehenden Lehrstücke unter sich, als im Verhältniß dieses zweiten Bandes zu den grundlegenden Erörterungen des ersten, eine in sich selbst einheitliche, dem Allem zu Grunde liegenden Princip getreue ist. Die Fundamentalidee der ethischen Persönlichkeit, wie sie aus dem biblischen Zeugniß von dem θεὸς πνεῦμα ἀγάπη erwächst, durch das gleichlautende Zeugniß dieses Gottes im menschlichen Gewissen sowohl, als im christlichen Glaubensbewußtsein ihre Bekräftigung empfängt, und nun, diesem ihrem Ursprung im Gottesbegriffe zufolge, das gesammte Lehrganze trägt und in seinen einzelnen Gestaltungen bestimmt, wird sich, daran zweifle ich nicht, an allen Punkten als das leitende Princip wiedererkennen lassen. Daran dürfte ich mir in rein wissenschaftlich theologischer Hinsicht genügen lassen und würde, wenn mir in dieser Hinsicht an der einen oder anderen Stelle ein Fehler nachgewiesen werden sollte, dies mit dem größten Danke anerkennen und nach Kräften zur Vollendung des Ganzen aus seinem eigenen Princip heraus zu verwerthen suchen.

Aber eine Darstellung der evangelischen Glaubenslehre hat, wenn sie auch nach Anlaß und Form zunächst dem wissenschaftlichen Gebiete angehört, doch zugleich auch einen weiteren Bezug auf das Leben. Wie sie, soll sie anders die rechte sein, aus dem Leben, aus der Schrift und aus der Erfahrung, geboren sein muß, so will und soll sie auch an ihrem Theile dazu dienen, das Leben mit dem Lichte der Gotteswahrheit immer weiter zu durchklären und dadurch zu fördern. Allein eben damit tritt sie auch aus dem stillen Kreise der Schule und ihrer friedlichen Erörterungen hinaus in den Kampf des Lebens, welcher auch in der christlichen Gemeine nicht schweigt, ja hier leider oft mit um so größerer Heftigkeit und blinder Leidenschaft geführt wird, weil der Gegenstand des Streites ein so hoher ist und unser Begreifen vielfach übersteigt. Das Unverstandene und das, worüber man mit sich selbst noch mehr oder weniger im Kampfe liegt, pflegt ja unter den Menschen überhaupt immer am meisten mit einer Erregung behandelt zu werden, welche ihrer Natur nach nicht das Zeichen der Stärke, sondern vielmehr der Schwäche ist.

Digitized by Google

Da ist es nun mein inniges Anliegen, daß die offene Darlegung meiner Glaubensüberzeugungen weder innerhalb, noch außerhalb des Kreises der Brüdergemeine der Anlaß werden möge zu einer unheilvollen Vermehrung dieses Geistes der Spaltung und der Widrigkeit. Zu klar und nachdrücklich sagt uns der Apostel Paulus, dem doch Niemand „Verschwommenheit und Zerflossenheit" wird Schuld geben wollen, wie man sie dem Johannes mitunter — und noch öfter der Brüderunität — nachsagt, zu klar bezeugt jener Entschiedenste der Entschiedenen, daß Solches nicht aus dem Geiste, sondern aus dem Fleische stammt (1 Cor. 1—3.), als daß nicht jedes wahre Christenherz den heißen Wunsch haben sollte, diesem Verderben nicht Nahrung zu geben, sondern ihm vielmehr steuern zu helfen.

Mit guter Zuversicht kann ich auch sagen, und der unbefangene Beurtheiler wird es nicht Lügen strafen, daß meine Lehrdarstellung ihrem ganzen Inhalt und Ton nach, weil sie allenthalben das Wesen, das Centrum der Gotteswahrheit, die Seele der kirchlichen Lehrbildungen, das Herz des Erfahrungslebens zu finden trachtet, an und für sich, so sehr sie nach Deutlichkeit und Bestimmtheit strebt, wo diese hingehören, doch wesentlich irenischer Natur ist. Aber die Erfahrung lehrt eben leider, daß gerade ein solcher Standpunkt, von dem man, vulgär betrachtet, oft sagen hört, „er wolle es *Allen* recht machen," schließlich vielmehr es *Keinem* recht macht, und darum, je weniger er es will, thatsächlich desto mehr Widerspruch von allen Seiten findet.

In allen den Lehrstücken, welche den Inhalt dieses Bandes bilden, kann ich an der Hand des oben bezeichneten Grundprincips aus Schrift und Erfahrung keinen anderen Weg suchen, als den, welcher nach Rechts und nach Links die Extreme meidet und bekämpft. Es handelt sich hier um die richtige Fassung des Begriffes der ethischen Persönlichkeit in Bezug auf das Geschöpf, den Menschen, und zwar den Menschen als sündigen, in Christo aber wieder zur ursprünglichen Gottesbildlichkeit erneuerten. Der Begriff des Geschöpfes, des Menschen als sinnlich geistigen Wesens, nöthigt da allenthalben zur Geltendmachung der Abhängigkeit, Bedingtheit, Begrenztheit des menschlichen Wesens und Lebens. Der Begriff der ethischen Persönlichkeit fordert ebenso die Behauptung der Freiheit, Verantwortlichkeit, Fähigkeit zu überendlicher Vollendung in Gott. Damit ist der Weg klar und scharf vorgezeichnet. Nichts Gutes im Menschen außer von Gott,

Digitized by Google

durch Gott, für Gott, aber auch Nichts ohne die menschliche Freiheit. Naturartige Gegebenheiten, Anfänge, Grundlagen, aber keine entscheidende Erneuerung und Vollendung ohne freie persönliche Selbstentscheidung in Christo. Unvollkommene und noch unreine Anfangsgestalt im Diesseits der Sichtbarkeit, aber intensiv und extensiv vollendete, freie Ausgestaltung im Jenseits der geistigen und ewigen Welt. Einen anderen Weg kann ich nicht gehen. Aber wenn mich derselbe nun zwischen Quietismus und Methodismus, Staatskirchenthum und Freikirchenthum, Sakramentsüberspannung und Sakramentsverkümmerung, Antichiliasmus und Hyperchiliasmus mitten hindurch führt, so werden schon die eben gegebenen kurzen Züge einem Jeden, der mit den gegenwärtigen theologischen und kirchlichen Partheiströmungen einigermaßen bekannt ist, genugsam sagen, daß ich es allerdings Keinem ganz „recht machen" kann, der nur in einem scharfen Hüben oder Drüben seinen Standpunkt nehmen zu können glaubt.

Das sei denn Gott befohlen. Denn danach begehre ich auch in Wahrheit nicht. Wer „nach Schrift und Erfahrung" zu reden sich vorgesetzt hat, der muß zwar in Bezug auf das Verständniß dieses doppelten Zeugnisses, namentlich aber rücksichtlich des zweiten einen breiten Boden des Glaubensbewußtseins der Gemeine unter den Füßen haben. Denn der Einzelne als solcher vermag nichts. „Mit allen Heiligen" sollen und können wir allein die Tiefen der Gotteswahrheit in Christo erforschen. Aber ein Solcher kann und darf eben so gewiß doch auch das eigene Verständniß der heiligen Schrift und die eigene persönliche Erfahrung nicht missen wollen, oder ungefragt an irgend eine menschliche Autorität als solche hingeben. Und wer auf diesem Grunde des eigenen Glaubenslebens aus der heiligen Schrift sein Zeugniß thut, der redet, was er redet, dem Herrn. „Wenn ich Menschen noch gefallen wollte, so wäre ich Christi Knecht nicht." Darum heißt es auch bei ihm, er sei noch so gering und klein unter den Heeren Gottes, im letzten Grunde und am entscheidenden Punkte immer: Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen.

Aber ebenso gewiß muß sich damit wiederum auch die Bitte an jeden Bruder im Herrn verbinden, daß er, auch wo er nach dem gleichen Gesetze Christi, nach *seinem* Verstande am Geheimnisse Christi, anders urtheilen zu müssen glaubt, das von einem Anderen abgelegte Zeugniß, *unbeschadet der vollen Freiheit brüder-*

Digitized by Google

licher Kritik des Geistes, gleichwohl nicht zum Anlaß fleischlicher Entzweiung und Zertrennung werden lasse, indem er es ohne die Liebe, und darum auch ohne den Geist, in selbstischem, persönlichem oder Parthei-Interesse bekämpft. Dies ist denn auch, nicht um meiner Person willen, sondern um der Sache Gottes willen, meine herzliche und angelegentliche Bitte an einen jeden dissentirenden Bruder. Die apostolische Vorschrift lautet: „Die Weissager lasset reden, zween oder drei, und die Anderen lasset richten". Aber ebenso auch: „Den Geist dämpfet nicht, die Weissagung verachtet nicht. Prüfet aber Alles, und das Gute behaltet". Das Andere mag vergehen.

Zum Schluß aber sei einem Jeden, er stehe wie er wolle, wenigstens die unfehlbare Wahrheit mit allem Nachdruck und mit der göttlichen Geistesgewißheit im Glauben bezeugt, daß der Herr seine Kirche insonderheit zu dieser unserer Zeit keinen anderen Weg führen kann und will und wird, als den Weg des gegenseitigen Verständnisses und gemeinsamen Wachsens an Ihm, der das Haupt ist, wie im Leben, so im Erkennen, auch in der wissenschaftlichen Erkenntniß der Glaubenswahrheit, „auf daß wir Alle hinankommen zur Einigkeit im Glauben und in der Erkenntniß des Sohnes Gottes — der von Anfang ist, das A und das O — und ein erwachsener Mann werden nach dem Maße der Reife und Fülle Christi, aus welchem der ganze Leib, durch Gelenke und Fugen zusammengefügt, vermittelst gegenseitiger Handreichung nach dem Maße eines jeden einzelnen Gliedes, sein selbst Wachsthum vollzieht zur Erbauung in der Liebe".

Das schließt nicht in sich, daß die verschiedenen Tropen der Lehre in eine uniforme Dogmatik nach menschlichem Zuschnitt aufgehoben werden sollten. Sie werden vielmehr bleiben, so lange der Glaube und die Hoffnung des Vollkommenen noch harren, denn „unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk. Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören. Wir sehen jetzt im Spiegel, im Räthselworte, dann aber von Angesicht zu Angesicht". Aber die Gegensätze und Spaltungen, unter welchen der Geist eben so sehr leidet, als die Liebe, werden und müssen durch gegenseitiges Verständniß auf Grunde des Einen Centrums der Wahrheit Gottes in Christo immer mehr verklärt, neugeboren werden zu organischen Unterschieden in der Einigkeit, zu

Digitized by Google

mannigfaltigen Offenbarungsformen der Wahrheit, in deren friedereichem, aber lebensvollem, heiligem Wettstreit der Geist und die Liebe gleichermaßen dem Vollendungsziele zureifen.

Wenn je, so ist für unsere Tage die Zeit vorüber, wo, nach der Weise des alten Bundes, Gottes Reich und Gottes Wahrheit auf dem Wege der äußeren Sonderung und Schranke erhalten und gebaut werden müßte. Wenn je, so zeigt der Herr uns gegenwärtig durch die That, durch das Leben, daß sein Evangelium die Gnade und die Wahrheit für die ganze Menschheit ist, und darum auch die ganze Menschheit ihre gemeinsame Aufgabe an demselben hat im Leben und Erkennen. Wer es jetzt nicht versteht, der wird es nie verstehen, daß es keine andere Aufgabe gibt für das erfüllte Gottesreich auf Erden, den höchsten gottmenschlichen Lebensorganismus, dessen niederen Typus der Apostel uns im menschlichen Leibe vor Augen stellt, als diese, seinem innersten Wesen allein entsprechende organische Durchbildung in Ethik und Gnosis auf dem gleichen Grunde des Glaubens.

Nur das Gefühl heiliger Pflicht, dieser großen Wahrheit, auf welche die Geschichte und der gegenwärtige Zustand der Theologie und der Kirche, des Reiches Gottes und der Menschheit, uns von allen Seiten tausendstimmig hinweiset, auch an meinem geringen Theil zum Ausdruck helfen zu müssen, hat mich veranlaßt, in dieser evangelischen Glaubenslehre „nach Schrift und Erfahrung" das kirchlich-symbolische Element, auch abgesehen von den sonderkirchlich-confessionellen Punkten, mit einer größeren Freiheit des Urtheils zu behandeln, als an sich für meinen Standpunkt innerlich nothwendig und, bei leichter Modification der Ausdrucksweise, auch unschwer möglich gewesen sein würde. Ich bin der tiefen und festen Ueberzeugung, daß das vorher bezeichnete Ziel der kirchlichen und theologischen Gesammtentwickelung nicht erreicht, die Aufgabe unserer Zeit nicht gelöst werden kann, wenn nicht gerade auch Diejenigen, welche von ganzem Herzen und im lebendigen Glauben mit dem Wesen und Grunde der ächten allgemein christlichen und evangelisch-kirchlichen Lehrtradition sich Eines wissen, zugleich, und eben gerade deshalb, weil sie so stehen, sich offen und thatsächlich dazu bekennen, daß jenes ehrwürdige Erbe der Väter, auf deren Schultern wir Alle stehen, doch noch nicht die ganze Wahrheit ist, daß es noch einer Fortbildung, also auch bestimmter Modificationen nach Schrift und Geist bedarf. Wenn wir das Ziel erreichen wollen, dürfen wir nicht meinen, es schon erreicht

Digitized by Google

zu haben, wenn wir Leben haben wollen, dürfen wir auch die Entwickelung nicht verschmähen, jede organische Entwickelung aber, so tief positiv sie ihrem Grunde, Wesen und Ziele nach ist, muß immer im Aeußeren und Einzelnen zugleich auch negativ sein.

Ich achte und schätze die treue Pietät, welche diesem Princip nicht die Ehre zu geben wagt, weil sie, wo sie die ächte ist, auf der Demuth ruht, aber ich kann nicht glauben, daß sie dasjenige ist, was unsere Zeit eigentlich bedarf. Denn erstlich sehen wir wie auf politischem, so auf kirchlichem Gebiete — und Beides oft nur zu eng verbunden! — schon geraume Zeit eine andere, mechanische Art des Traditionalismus ihr Banner aufrichten, welche gerades Weges zur ethischen und theoretischen Unwahrhaftigkeit führt, einen reaktionären Stabilismus, dem der Apostel Paulus, welcher sonst so milde und schonend zu sein wußte, durch sein Zeugniß in Wort und That auf dem ersten Apostelconcil zu Jerusalem bereits das Urtheil gesprochen hat. (Act. 15; Gal. 2.)

Andrerseits aber sehen wir gerade in neuester Zeit, wie im Gegensatze dagegen Ungläubige, Halbgläubige und selbst Gläubige sich anschicken, auch das lautere Gut des kirchlichen und biblischen Wahrheitsschatzes an die glaubenslosen Massen preiszugeben, in der nichtigen Hoffnung, diese als solche dadurch für Christum zu gewinnen. Dem hat nicht nur unser Herr mit seinem Zeugniß von der „kleinen Heerde, welcher das Reich beschieden ist", sondern auch der Apostel Paulus das Urtheil gesprochen durch das, was er über das Schicksal des Wortes vom Kreuz bei den Menschen aus eigener reicher Erfahrung bekennt (1 Cor. 1.).

Da ist nun wol kein anderer Weg zum Ziele möglich, als der, daß gerade Diejenigen, welche wissen, was sie an dem Worte Gottes, an der Kirche, und deren Reformation haben, auch frei bekennen, was den beiden letzteren, im Lichte des ersteren angesehen, noch gebricht, und so, nach beiden Seiten hin kämpfend, mit unbestochener Aufrichtigkeit und Entschiedenheit sicher und fest den Streiterpfad gehen. Nur so kann immer klarer und gewisser das ewige Urgestein der Wahrheit, der lebendige Fels, auf den die Kirche Christi gebaut ist, in allseitiger Vollständigkeit zu Tage gebracht, und damit der centrale Grund der Einigkeit aller wahren Gläubigen in Christo Jesu gewonnen werden, auf welchem allein jene gemeinsame, organische Auferbauung in Leben und Erkennen möglich ist.

Digitized by Google

Wer nicht dem Worte des Herrn nachleben will: „Einer ist euer Meister, Christus, ihr aber seid alle Brüder“, der kann auch das Abschiedsgebot desselben Herrn nie recht erfüllen: Liebet euch untereinander!“ der versteht auch sein Testament für sein Volk nicht: „daß sie alle Eines seien“ in dem Vater und dem Sohne. Wird aber dies Testament nicht verstanden, so wird auch der letzte Zweck, den der Herr bei dieser Stiftung hatte, nicht erreicht: „auf daß die Welt — die Schaar der noch „zerstreueten Kinder Gottes in der Welt“ — glaube und erkenne, du habest mich gesandt“. Dieser Zweck wird aber erreicht werden, weil Gott es so will. Wollten wir ihm dabei fehlen? —

Gnadenfeld, den 30. Januar 1864.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalt des zweiten Bandes.

Des dritten Theiles,
der Theanthropologie oder Soteriologie,

Zweite Abtheilung.
Die Aneignung des Heils, oder die Gottesmenschen im Diesseits.

Seite

§ 49. Der gottmenschliche Grundkarakter des Erneuerungswerkes . . . 1

Erster Abschnitt. Die neue Geburt.

„ 50. Die göttliche Vorbereitung 10
„ 51. Die göttliche Berufung 18
„ 52. Die Buße (μετάνοια) oder die Armuth im Geiste 24
„ 53. Der Glaube (πίστις) 38
„ 54. Die Verwirklichung der Neugeburt in Christo vermittelst des Glaubens 56
„ 55. Die wiederhergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott oder der Gnadenstand in Christo 73

Zweiter Abschnitt. Das neue Leben 87
„ 56. Das Subjekt des neuen Lebens 88
„ 57. Wachsthum und Stufen desselben 99
„ 58. Die allgemeine ethische Aufgabe und fortwährende ethische Bedingtheit desselben 106
„ 59. Die Normen desselben 122
„ 60. Die Beweggründe im neuen Leben 141
„ 61. Die Kraft zum neuen Leben 148
„ 62. Die Grundbestimmtheit des neuen Lebens zur Gemeinschaft . . . 160

Dritte Abtheilung.
Die Gemeinschaft des Heils, oder das Gottesreich im Diesseits.

Erster Abschnitt. Die Gemeine Gottes in Christo oder die christliche Kirche.

§ 63. Ursprung und Wesen der Gemeine 170
„ 64. Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche 183
„ 65. Die wesentliche Wahrheit einer Kirchengemeinschaft 192
„ 66. Der geistliche Wohlstand einer innerlich ausgebauten Kirchengemeinschaft 199

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt. Die Gnadenmittel der christlichen Kirche.

Seite

§ 67. Die Gnadenmittel im Allgemeinen 218
„ 68. Das Wort 227
„ 69. Das Sakrament 232
„ 70. I. Die Taufe. 242
„ 71. (Fortsetzung) Die Kindertaufe 250
„ 72. II. Das heilige Abendmahl. 1) Dogmengeschichtliche Grundlegung . 268
„ 73. 2) Dogmatische Ausführung 293

Vierte Abtheilung.

Die Vollendung des Heils oder die Gottesmenschen und das Gottesreich im Jenseits.

Erster Abschnitt. Die Vollendung des Heils für die Einzelnen, unter vorwiegend ethisch-praktischem Gesichtspunkt.

§ 74. Die Fortdauer nach dem Tode 318
„ 75. Der Zustand unmittelbar nach dem Tode 323
„ 76. Die Auferstehung 338
„ 77. Das Endgericht zur Seligkeit oder Verdammniß 348

Zweiter Abschnitt. Die Vollendung des Heils für die Gesammtheit, unter vorwiegend geschichtlich-ökonomischen Gesichtspunkt.

§ 78. Allgemeiner historisch-kritischer Ueberblick 356
„ 79. Die Wiederkunft Christi 389
„ 80. Das Ende dieser Welt und die Hoffnung der neuen 400

Digitized by Google

Berichtigungen.

Erster Band.

Seite 3 Zeile 5 von unten lies Fülle statt Fälle
» 43 » 13 » oben lies förderlich statt forderlich
» 44 » 23 » oben lies 1 Joh. 4, 2 (cf. 2, 22 ff.) statt 1 Joh. 2 (2, 21.)
» 46 » 8 » oben lies weil sie, mehr menschlich als göttlich, statt: weil sie mehr menschlich als göttliche
» 56 » 18 » oben lies nicht von statt nicht vor
» 60 in Anm. 1 lies Calovii statt Calvini
» 61 Zeile 17 von unten ist das Komma nach: Schriftwort zu streichen
» 62 » 2 » unten lies γράμματα v. 15 statt: γράμματα νις
» 77 » 20 » oben lies noch der Concordienformel statt: nach der Concordienformel
» 78 » 13 » unten lies nach statt noch
» 79 » 11 » oben lies theils der Starke
» 86 » 17 » oben lies der Art statt oder Art
» 91 » 18 » unten lies 3, 1 ff. statt 3 ff.
» 104 » 14 » oben lies Gegensätzen statt Grundsätzen
» 116 » 1 » unten lies ἄρα statt ἵνα
» 126 » 4 » unten (Anm.) lies nun statt nur
» 127 » 21 » oben lies in statt und
» 127 » 4 » unten (Anm.) lies dieser heißt im
» 161 » 18 » unten lies et statt est
» 164 » 19 » oben lies ohne sie statt ohnehin
» 207 » 18 » unten lies historischen Thatsache statt: dogmatischen
» 222 » 21 » oben lies nach welcher der
» 241 » 1 » unten lies 20 ff. statt 20, 1.
» 242 » 3 » oben lies Hauptepochen statt Hauptepoche
» 246 » 15 „ unten lies festgehalten werden statt festgehalten halten
» 278 » 22 » unten lies Joh. 1, 13 statt Joh. 1, 12
» 284 » 10 » oben lies Eph. 4, 18 statt Eph. 4, 17.
» 286 » 16 » unten lies Matth. 5, 46 ff. statt Matth. 5, 44.
» 332 » 19 » oben lies fordere statt fordern
» 332 » 12 » unten (Anm.) lies Marc. 4, 12 statt M. 4, 11.
» 334 » 19 » unten (Anm.) ist das Komma nach: insofern zu streichen

Digitized by Google

Seite 350 Zeile 20 von unten lies (v. 12) statt (v. 20.)
» 361 » 24 » oben lies (Gen. 18.) statt (Gen. 17.)
» 378 » 18 » unten lies vermeintlich statt vermeintlichen
» 385 » 13 » unten lies irdischen statt menschlichen
» 386 » 4 » oben lies Luc. 7, 36 statt 7, 36
» 397 » 4 » unten lies Joh. 12, 28 statt 2, 28.
» 414 » 2 » » » dasjenige statt derjenige
» 428 » 1 » » » ihr statt ihm
» 430 » 25 » » » λύτρωσις statt λύτρωσος
» 432 » 1 » » » Liebe statt Leibe
» 442 » 15 » oben » Erhöhung statt Erlösung

Zweiter Band.

Seite 20 Zeile 11 von unten lies Act. 1, 14 statt Act. 1, 21.
» 21 » 7 » oben lies des statt das
» 33 » 13 » » » ihr statt ihm
» 46 » 12 » » » diesen Mängeln statt diese Mängel
» 63 » 10 » unten lies da wider statt dawider
» 98 » 2 » » muß das Wort «Verschlingung« erst nach »sich lösenden« stehen
» 101 » 1 » oben lies Gal. 4, 6 statt Gal. 4, 4
» 136 » 25 » unten lies ursprünglich schon statt ursprünglich so
» 187 » 18 » oben lies in Bezug auf statt in Bezug auch
» 201 » 11 » unten lies des Einzelnen statt der Einzelnen
» 224 » 12 » » » herzunwandelnden statt herumwandelnden
» 286 » 1 » unten lies begründen statt begreifen
» 297 » 5 » oben lies ausgedrückt statt ausdrückt
» 306 » 13 » oben lies Gottes statt Gutes
» 317 » 24 » unten lies Sünden statt Sünder
» 351 » 1 » oben streiche das: also
» 357 » 2 » unten lies Matth. 16, 28 statt 38.
» 358 » 4 » unten lies in der folgenden Zeit, zumal seit ꝛc.
» 389 » 5 » unten lies Apoc. 19, 11? statt Apoc. 19, 11 ꝛc.

Digitized by Google

Zweite Abtheilung.

Die Aneignung des Heils oder die Gottesmenschen.

§ 49.

Der gottmenschliche Grundkarakter des Erneuerungswerkes.

Nach vollendeter Begründung des Heils durch den Gottmenschen bleibt dem Menschen nichts zu thun übrig, als das ihm dargebotene in willigem Empfangen anzunehmen; aber auch dies Annehmen ist im ersten Anfang sowohl als im Fortgang wesentlich Frucht göttlicher Wirksamkeit im menschlichen Herzen. In der geheimnißvollen organischen Verbindung dieser beiden ethischen Faktoren des Heilsaneignungswerkes, der göttlich schöpferischen und der menschlich empfangenden Freithätigkeit, welche die Schrift durch die tiefe bildliche Bezeichnung des Vorgangs als einer Neugeburt ausdrückt, ist der wesentliche gottmenschliche Grundkarakter desselben gegeben, welcher auch dem entsprechenden neuen Leben allenthalben bleiben muß.

Kein Abschnitt der christlichen Lehre ist von so unmittelbar praktischer Bedeutung als dieser, Gottlob aber auch keiner seinem wesentlichen Inhalte nach so leicht faßlich für ein jedes einfältige Herz.

Wir sahen, wie der Mensch durch die Sünde — *τὸ παράπτωμα* Röm. 5, 15. — in ein völlig gestörtes, heilloses Verhältniß zu Gott gekommen und auf keine Weise im Stande war, dasselbe zu ändern und in die Gemeinschaft mit Gott, an welcher für ihn das Leben hängt und aus welcher er durch die Sünde in den Tod der Trennung von Gott gefallen war, wieder hinein zu kommen. Wir sahen aber auch, wie Gott eben deshalb in seiner ewigen Barmherzigkeit und Treue von Anfang an

Digitized by Google

Alles vorbereitet und zur bestimmten Zeit in Christo auch ausgeführt hat, was erforderlich war, um den Menschen in diese Lebensgemeinschaft mit ihm wieder einzuführen. Dieses große göttliche χάρισμα (l. c.) d. h. die Fülle der göttlichen Barmherzigkeit — χάρις — vermittelt durch die gnadenreiche Selbstmittheilung Christi, des Gottmenschen — ἡ χάρις τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου I. X. — ist zusammengefaßt in der δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης (ibid. V. 17. cf. das δωρεὰν und δῶρον in Röm. 3, 24. und Eph. 2, 8.) d. h. in der durch seinen heiligen Liebesgehorsam — ὑπακοὴ, δικαίωμα, ibid. V. 19. 18: — für uns begründeten δικαίωσις ζωῆς (cf. 2 Cor. 5, 21.) der Gerechtsprechung zum Leben, oder Lossprechung von dem trennenden Schuldbann der Sünde und Einsetzung in die Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo.

Wenn dieses χάρισμα nun dem Menschen vermittelst der Verkündigung des Evangeliums dargeboten (Röm. 1, 16. 17.) und er von den Dienern Christi in Gottes Namen gebeten wird (2 Cor. 5, 20.), dieses Versöhnungsheil auch für seine Person sich gültig sein zu lassen, so ist jedem einfältigen, d. h. lauteren Herzen klar, daß ihm hier absolut nichts Anderes übrig bleibt, als das einfache, gebeugte aber zuversichtliche Nehmen — λαμβάνειν, Röm. 5, 17. cf. μαθὼν, Joh. 6, 45. — das herzlich persönliche Ja und Amen zu der frohen Kunde. Und wenn ein Solcher sieht, daß Andere in thörichter Verblendung sich dessen hartnäckig weigern, so wird er sie aufs Tiefste bedauern, kann aber nicht im Entferntesten daran denken, sich im Vergleich mit ihnen seinerseits ein Verdienst vor Gott aus seinem Nehmen, seinem Nichtzurückstoßen der empfangenen Gabe zu machen, denn er selbst würde den Bettler, welcher ihm gegenüber bei einer irdischen Gabe so handeln wollte, einen stolzen Narren schelten, der der Gabe nicht werth ist. Der Begriff des Empfangens schließt den des Verdienens durch sich selbst aus (1 Cor. 4, 7. cf. Röm. 11, 6.).

Durch dieses einfache und einfältige Hinnehmen des geschenkten Heils aber in festem Vertrauen auf das Wort und das Herz Gottes, der in Christo so viel, ja Alles für ihn gethan (1 Joh. 3, 1 ff.) und dies ihm nun als freies Gnadengeschenk zugeeignet hat, ist der Mensch, er weiß selbst kaum wie, hinweggehoben über die tiefe Kluft, welche ihn bis daher von Gott schied, herausgenommen aus dem Stande selbstischer Trennung von Gott, und eingetreten in den kindlich selbstlosen Einigungsstand mit ihm als seinem Vater, welcher, unter der durch die dazwischen gekommene Sünde nothwendig herbeigeführten Modification, dem ursprünglichen paradiesischen, weiterhin dem vorbildlichen patriarchalischen (Gal. 3, 6 ff. 18 ff.) Stande, und somit, wie diese beiden, zuletzt dem idealen Grundverhältnisse des Geschöpfes zum Schöpfer allein aber wahrhaft entspricht. Rüttelt er daher nur nicht in neuer Verblendung an diesem einmal gelegten, gottgegebenen Grunde, sondern bleibt, wie er soll und muß, unwandelbar bei der neuen Grundrichtung seines Herzens: in sich selbst, außer Gott — ἐν τῇ σαρκὶ; αὐτὸς ἐγὼ Röm. 7. — Nichts (Gutes) sein und haben zu wollen, seinen Gott in Christo aber sich Alles sein zu

Digitized by Google

lassen, Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung (Röm. 8, 29. 30. 1 Cor. 1, 30. 31.), so kann es ihm nicht fehlen, daß er von Zeit zu Zeit, Stufe um Stufe aller der Lebensfülle an Seligkeit und Herrlichkeit theilhaft wird, welche in dieser Lebensgemeinschaft mit Gott für das Geschöpf liegt, und er kann schon im Voraus, selbst mitten in Trübsal und Noth, in das Triumphlied einstimmen, welches die Schrift ihm in den Mund legt (Röm. 5, 1—5; 8, 31 ff.; 1 Cor. 15, 55 ꝛc.; 1 Joh. 3, 1. 2.), bis er dereinst mit den vollendeten Gerechten den himmlischen Siegesgesang, das „neue Lied" der Ewigkeit singen darf (Apoc. 7, 9 ꝛc.).

Auf diesem einfachen und sicheren Wege, auf welchem der Unwissendste nicht zu irren braucht, werden Gott sei Dank Tausende und aber Tausende in Christo *selige Gottesmenschen*, welche von den Schwierigkeiten und Kämpfen theoretischer und praktischer Art, durch welche Andere aufgehalten werden, nichts leiden noch ahnen. Sie sind und bleiben Gottes Kinder, weil es ihnen gegeben war, auf dem vom Gottessohne vorgezeichneten einzig möglichen geraden Wege des Kind-*Werdens* (Matth. 18, 3.) in diesen Stand des Kind-*Seins* einzutreten und darin fortzugehen. Sie wissen, daß ihre ganze Aufgabe nur darin besteht, *kindlich Gnade um Gnade zu nehmen* (Joh. 1, 16.) und freuen sich, daß sie dies, ohne jemals wieder in den unseligen Stand eigengerechten Selbstthuns dadurch zurückzufallen, auf lebendige, freipersönliche Weise wie am Anfange so im Fortgange thun dürfen und können, denn eben in dieser *so ganz selbstlosen und doch persönlich freien* Gemeinschaft mit Gott erkennen und genießen sie die eigenthümliche Seligkeit ihres Kindesverhältnisses. In Nichts auf sich, die eigene Weisheit, das eigene Recht, die eigene Kraft angewiesen, sondern in Allem auf Ihn, wissen sie sich doch nicht als bloßen *Stoff*, *passives* Objekt eines göttlichen Wirkens, sondern als *Persönlichkeit*, die mit lebendig freier *Receptivität* in jedem Augenblick sich von ihm nehmen und geben lassen darf, was und wie Er will. Sie sind weder Knechte (Galat. 5, 1 ff.), noch Herren (1 Cor. 4, 8. 10.), sondern eben Kinder, und das ist darum ihre vollendete Seligkeit schon hienieden, weil es die freie ethische Liebesbewahrung und Bewährung, die geistige Plerosis desjenigen metaphysischen Grundverhältnisses ist, in welchem sie als persönliche Geschöpfe zu ihrem Schöpfer von vornherein stehen. In diesem Sinne und im Lichte eben dieses Verhältnisses in Christo haben wir daher auch unsererseits schon die erste Grundbestimmung über das Wesen der Religion, der Lebensbeziehung zwischen dem Menschen und Gott, festgestellt (cf. § 1.), und dieses Verhältniß ist es, welches wir nun auf Grunde der Resultate unserer letzten Untersuchungen über den *Gottmenschen* mit Sicherheit eben als das *gottmenschliche* bezeichnen dürfen. Es ist dasjenige menschliche Abbild des urbildlichen Verhältnisses des Sohnes zum Vater, schon des trinitarischen, weiterhin und näher des irdisch geschichtlichen, welches die durch den Gottessohn und Gottmenschen zu Gotteskindern und Gottesmenschen Gewordenen mit innerer Nothwendigkeit an sich tragen und dadurch in dieser ihrer Gnadeneigenschaft sich thatsächlich ausweisen müssen.

Digitized by Google

Dies kindliche Verhältniß der Lebensgemeinschaft zum Vatergott ist es allein, welches ihnen das Recht gibt, sich -- nach dem tiefen Ausdruck der deutschen Sprache — nicht bloß als „Christianer", sondern als „Christen", d. h. nicht bloß als Anhänger Christi, sondern als Glieder, Abbilder Christi, nach ihrem menschlichen Maße, oder eben als Gottesmenschen nach dem Bilde des einigen Gottmenschen zu bezeichnen (cf. 1 Tim. 6, 11; 2 Tim. 3, 17; Röm. 8, 29.).

Diese tiefe und schriftmäßig versiegelte gottmenschliche Grundidee des gesammten subjektiven Erneuerungswerkes in Christo müssen wir nun auch für alle unsere weiteren Erörterungen, zunächst eben dieses Lehrgebietes, unwandelbar festhalten, als den einzigen aber sicheren Leitstern, der uns zum Ziele der Wahrheitserkenntniß führt. Denn allerdings können und dürfen wir uns schon hier beim ersten Eintritt in dies Gebiet nicht verhehlen, daß bei tieferem Eingehen in dasselbe für das Denken wie für das Leben mannigfache Schwierigkeiten sich erheben, und daß eben dieser von uns aufgestellte Grundbegriff des Gottmenschlichen dieselben nur in kühner Synthese der Glaubensintuition hinwegschaut. Er ist ganz eigentlich das „Räthselwort" für unser stückwerkliches Erkennen, welches das Geheimniß, das Kennzeichen aller Gottes- und Geisteswahrheit, hier so gut in sich schließt, wie bei der Lehre vom Gottmenschen selbst. Deshalb stellen wir ihn hier, wie dort (cf. § 41.) grundlegend voran, aber ebendeshalb können wir uns hier so wenig, wie dort die weitere Specialerörterung ersparen.

Die Schwierigkeit liegt darin, daß jenes kindliche Alles-Nehmen, Gnade-Empfangen seiner Natur nach ein Aufgeben alles Selbst-thun-, Haben- und Sein-Wollens ist, daß das Kindwerden die Umkehr (Matth. 18, 3.) von diesem Wege des natürlich außergöttlichen Selbstlebens in sich schließt, und ein so tiefgewurzeltes verkehrtes Lebensprincip selbstverständlich nicht ohne Kampf überwunden werden kann, gleichviel ob derselbe nun vor oder nach der ersten Ergreifung der Gnade hauptsächlich hervortritt. Wie allem Leben, so wohnt auch diesem gestörten und verkehrten des natürlich fleischlichen Zustandes ein starker Selbsterhaltungstrieb inne, kraft dessen die zur anderen Natur gewordene Unnatur sich nicht ausrotten lassen will, und weil sie einmal zweite Natur geworden ist — wie wir in der Lehre von der Sünde nach Schrift und Erfahrung uns sagen mußten — kann der natürliche Mensch als solcher, d. h. der Mensch außer und ohne Gott, aus sich selbst nicht nur nicht die Kraft zum Siege in diesem Kampfe, sondern nicht einmal den freien Wunsch haben, daß der Kampf ernstlich begonnen und die Sünde in ihm gebrochen werde. Wir mußten daher schon früher darauf hinweisen, wie schon jeder Keim einer veränderten Herzensrichtung, jede erste „Erweckung" nur Gottes Werk im menschlichen Herzen sei und sein könne, und ebenso sagt uns nun hier das übereinstimmende Zeugniß des neuen Testaments und der christlichen Erfahrung, daß das schließliche wirkliche Gelangen zu dieser kindlichen Glaubenshingabe an den Heiland nicht minder Gottes Werk ist (Joh. 6, 65.).

Digitized by Google

Dasselbe ist auch das stete Bekenntniß der Reformatoren und ein Grundartikel der Lehre der evangelischen Kirche.

Kommt dazu nun, wie dies nach Augustins Vorgang eben in der Reformationszeit, bei Luther wie bei Calvin und den meisten ihrer Zeitgenossen und Schüler, entschieden der Fall war, eine überhaupt überwiegend auf die göttliche Thätigkeit gerichtete allgemeine Anschauungsweise, und dieselbe wird vom praktischen Erfahrungsgebiet auf das dogmatische übertragen, systematisch durchgeführt, so verbindet sich die Lehrbestimmung an diesem Punkte mit jenen oben berührten prädestinatianischen Theoremen und es entsteht eine Gesammtbetrachtung der göttlichen Heilsverwaltung, welche dieselbe in unrichtiger Weise zu einem großen Drama göttlicher Willkür oder zu einem mechanischen Naturprocesse macht. Das erstere, wenn mit der Prädestination bestimmter oder unbestimmter eine Reprobation verbunden wird, wie von Luther anfangs und dann von Calvin, das andere, wenn ihr der Ausgang in die ἀποκατάστασις πάντων gegeben wird, wie von so manchen Neueren. Damit ist unser „Geheimniß" in der einen Weise beseitigt, oder doch aus dem Gebiet, wo es hingehört, dem psychologisch organischen, in ein anderes, das theologisch ethische, hinüberverlegt, wohin es nicht gehört, sondern wo es nur immer aufs Neue die begründetsten Zweifel wach ruft, und das umsomehr, weil Schrift und Erfahrungsbewußtsein mit ihrer steten Aufforderung zum Glauben und Warnung vor der schweren Verantwortung in Gottes Gericht, welche das Nichtglauben nach sich ziehe, nicht aufhören gegen ein solches System zu zeugen.

Gewiß hat eine solche, ob auch irrige, Anschauungsweise in praktisch religiöser Hinsicht viel mehr Werth und gewissermaßen auch mehr objektiven Wahrheitsgehalt als die andere Abirrung nach der entgegengesetzten Seite hin, welche das Geheimniß dadurch zu beseitigen bestrebt ist, daß sie, in äußerlich planer Weise das Evangelium nach dem Gesetze messend, den Glauben im entscheidenden Punkte zu des Menschen selbsteigenem Werke macht und ihm somit ein Verdienst zuschreibt, d. h. das innerste Wesen desselben als Correlats der Gnade geradezu aufhebt. Diese pelagianische oder semipelagianische Richtung ist es, welche das Unchristenthum oder Halbchristenthum der christianisirten Welt zu aller Zeit karakterisirt und daher immer mit unlauterer oder oberflächlicher Beschaffenheit des Herzenslebens verbunden zu sein pflegt. Der heilige Gegensatz gegen diese in der Christenheit selbst so mächtige Weltlüge macht es denn doppelt erklärlich, wie, nach dem Vorgange Luthers wider den Erasmus, so oft gerade die gegründetsten und treuesten Zeugen Christi viel lieber jener vorher geschilderten Auffassungsweise mehr oder weniger huldigen. Aber die Aufgabe der theologischen Wissenschaft als solcher ist und bleibt die, unbeirrt durch irgendwelche subjektive oder polemische Einflüsse die reine Wahrheit der Schrift und des Lebens in ihrer ewigen ungetheilten Ganzheit zu erfassen und, wäre dies auch in Bruchstücken nur möglich, wenigstens über deren gottgeordnetem Gleichgewicht heiliglich und unwandelbar zu halten. Und wir dürfen von diesem Ziele um so weniger lassen,

Digitized by Google

weil die evangelische Theologie nicht nur schon längst in verschiedener Weise nach dessen Erreichung gerungen, sondern dasselbe auch an ihrem ersten Ursprung, in Melanchthons späterer Lehre [1]), im Wesentlichen bereits erreicht hat. Gab die spätere Orthodoxie in ihrer mehr mechanisch begrifflichen, scholastischen Richtung das schon Gewonnene mit Unrecht wenigstens zum Theil auf, so haben dagegen gerade wir unsererseits um so ernstlicher an das Zeugniß jenes ersten evangelischen Dogmatikers anzuknüpfen, weil eben dahin uns auch die tiefen soteriologisch praktischen Grundideen Zinzendorfs, und im Einklang mit ihnen Spangenbergs dogmatische Zeugnisse weisen [2]). Und auf diesem geschichtlich angewiesenen Wege ist es das aus der Tiefe der Schriftwahrheit geschöpfte Princip des gottmenschlichen Lebens, welches uns dem Ziele allein zuführt, sobald es nur richtig verstanden und angewendet wird.

Dazu gehört erstlich, daß das Verhältniß des Göttlichen und des Menschlichen nach Maßgabe der hier in Rede stehenden Situation richtig bestimmt werde, um jeden Sauerteig pantheisirenden oder pelagianisirenden Synergismus fern zu halten. In diesem Sinne muß vor Allem jener grobe Irrthum von vornherein abgewiesen werden, welcher Schrift und Erfahrung, wie gesagt, einhellig wider sich hat, als beschränkte sich die göttliche Thätigkeit nur auf die äußere geschichtlich objektive Begründung und Darbietung des Heils, alles Weitere, subjektive Innerliche aber wäre des Menschen selbsteigenes Werk, während wir vielmehr, beiden Zeugen getreu, das verborgene geistige Wirken Gottes in dem menschlichen Herzen zum Zwecke der Zueignung und Bewahrung des Heilsgutes als unentbehrliche Bedingung und principale Ursache des gesammten Erneuerungswerkes im Anfange und Fortgange auf das Innigste verbunden denken müssen mit jener objektiv äußeren Heilsthätigkeit Gottes in Werk und Wort. Dies sein geschichtliches Wirken wäre Nichts ohne das erfüllende psychologisch individuelle in den Einzelnen. Aber weiter dürfen wir auch nicht meinen, bei diesem inneren Vorgange wären nun Gott und Mensch zu gleichen Theilen wirksam, sondern müssen vielmehr festhalten, daß Gott, seinem Wesen und Grundverhältnisse zum Menschen gemäß, hier überall und allein die causa principalis, sowohl prior als efficiens, zeitlich und wesentlich, der eigentlich wirkende, schaffende, lebenzeugende Theil ist, der Mensch dagegen, aus gleicher Wesens-Ursache und obendrein in Folge seines thatsächlichen Sündenstandes, überall und immer nur der nicht mit- sondern nach-wirkende sein kann und soll, und sein Thun also, bei aller persönlichen Freiheit, auf welcher seine ethische Bedeutung ruht, doch nicht materiale, sondern nur formale Ursache, nicht causa efficiens, sondern nur conditio sine qua non, medium, zwar keineswegs passiv, aber ebenso wenig aktiv, sondern

---

[1]) Cf. Loci 1558. S. 248. 473 ꝛc.

[2]) Vgl. Idea § 118—120. und die Bemerkungen in § 32 über dies Verhältniß zwischen Melanchthon und Spangenberg.

Digitized by Google

receptiv und reproduktiv ist, wie wir von Anfang an bezeugt haben und später im Einzelnen näher durchführen werden.

Zweitens dürfen wir, wie in Bezug auf das Leben und die menschliche Kraft sonach des Apostels Zeugniß in Geltung bleibt, „daß der Selbstruhm aus sei“ in Christo (1. c. Röm. 3; 1 Cor. 1.), uns auch der Anerkennung nicht entziehen, daß nicht minder in Bezug auf das Denken und die theoretische Erkenntniß der Ruhm durch das so gefaßte Schibboleth des Gottmenschlichen aus ist und, wie wir oben sagten, das Gottesgeheimniß des Lebens in seinem heiligen Rechte gewahrt bleibt. Denn das geheimnißvolle Verhältniß, welches sich uns so vor Augen stellt, ist eben das einer wunderstarken und dennoch freien, göttlich schöpferischen und doch menschlich, ethisch, bedingten Ueberwindung der liebelosen Selbstsucht des Sünders durch die vollendete selbstlose Liebe Gottes in Christo. Auch dieser Liebe muß, weil sie ohne Freiheit auf Seiten des Empfängers ihr Ziel wahrhaft persönlicher, geistiger Lebenseinigung nicht erreichen kann, ewig können widerstanden werden, aber sie muß andererseits, als die göttliche, doch in sich die Wunderkraft besitzen, auch einen tiefen und ausdauernden Widerstand von Seiten des Sünders zu überwinden. Und beides ist nach Schrift und Erfahrung wirklich der Fall. Gewiß ist dies Verhältniß nicht ein „Geheimniß“ in dem vorher abgewiesenen Sinne, als wäre das Behauptete allen Grundzeugnissen der Schrift und Erfahrung über das Wesen Gottes und den Zustand des Menschen schnurstracks zuwiderlaufend, und die Begnadigung und Bekehrung eines Menschen ist nicht ein „Wunder“ im magisch mechanischen Sinne des Widerordentlichen und der physischen Gewalt, so wenig als ein äußeres σημεῖον auf seinem Gebiete je diesen Karakter hat. Ein solches vermeintliches Wundergeheimniß eigentlich theologischer und ethischer Art, d. h. eine reine Verdrängung der theologisch und anthropologisch ethischen Grundaxiome durch rein physische oder metaphysische Kategorieen kann gerade das christliche Glaubensdenken am allerwenigsten anerkennen. Vielmehr bleiben die vernünftigen und sittlichen Voraussetzungen des Vorgangs, d. h. die fundamentalen Principien des Geistes und der Liebe, hier auf beiden Seiten in ihrem vollen und klaren Rechte, wie wir dies in den bisherigen Untersuchungen bereits vielfach angedeutet und damit unsere Stellung für dies Lehrstück sicher vorbereitet haben. Der göttliche Faktor ist nicht die absolute Gnaden-Willkür noch die bestimmungslose Gnaden-Allmacht, sondern die im Wesen Gottes und seinem Verhältnisse zur verführten Menschheit wie in dem geschichtlichen Gnadenwerke Christi bestimmt begründete ethische Kraft seiner heiligen väterlichen Liebeserbarmung, und der menschliche Faktor ist nicht eine teufelgleiche Gottesfeindschaft, sondern gerade mit bestimmtem Ausschlusse einer solchen der im tiefen Elend des fleischlichen Naturverderbens gefangene, allerdings total, aber noch nicht absolut ruinirte Sünder der adamitischen Gemeinschaft, mit seinem potentiell noch vorhandenen „wahren ewigen Selbst“ und dessen ursprünglicher Gottempfänglichkeit (vgl. § 34.). Daß also die Erneuerung eines Solchen zum Gotteskinde in Christo geschehen kann,

Digitized by Google

und geschehen können muß, das ist uns vernünftig und sittlich begreifbar, und daher die Anerkennung des Geheimnisses keine innerlich unmögliche, denn dasselbe bezieht sich nicht auf das wesentliche quid et quare des Vorganges. Wir müssen auch hier unseren am Anfang erörterten Grundprincipien getreu bleiben (cf. § 13.).

Aber eben indem wir dies thun, müssen wir auch nach der andern Seite hin, auf dem psychologisch-organischen Gebiete, das Geheimniß anerkennen, welches das quomodo der in Rede stehenden Umstimmung umhüllt. So bekannt und klar die beiden Faktoren in ihrem Wesen, wie in ihrem allgemeinen gegenseitigen Verhältnisse sind, so sehr entzieht es sich unserer nachrechnenden Beobachtung und Begriffsbestimmung, wie und wann nun der entscheidende Moment eintritt, wo ein Sünderherz der Gottesliebe des Kreuzes als seiner Ueberwinderin huldigt. Davon kann sich in hundert Fällen der Betreffende selbst nachher keine genugsame Rechenschaft geben, noch viel weniger kann der Eine es dem Anderen ablauschen, und am allerwenigsten kann und darf daher die dogmatische Theorie durch unberechtigte und vergebliche Bestimmungen den Schleier lüften wollen, welchen Gott selbst über dieses sein heiligstes Geisteswirken im Innersten des Menschenherzens gebreitet hat.

Es gilt hier bei dieser Zeugung und Geburt des neuen geistlichen Lebens ganz dasselbe, wie bei derjenigen des physischen Lebens. Beschaffenheit und Verhältniß der wirksamen Faktoren, des männlichen und weiblichen, wie die Resultate ihres Aufeinanderwirkens, also Bedingungen und Wirkungen des entscheidenden Aktes kann die anatomische und physiologische Wissenschaft auf das Genaueste zergliedern und feststellen, aber das innerste Geheimniß dieses Moments im Zusammenwirken beider Faktoren selbst löset sie nie. Nach der andern Seite hin haben wir ein analoges Verhältniß vom Begreiflichen und Ueberbegrifflichen auch in den höheren Gegenbildern alles menschlichen natürlichen und pneumatischen Lebens, im Entstehen und innersten Sein des Gottmenschen, endlich im Bestehn und Bewegen der ewigen Lebensgemeinschaft der dreieinigen Geistesliebe selbst, deutlich erkannt. Es ist hier Eine Stufenreihe im Reiche des Lebens und seiner schöpferartigen Zeugungswirksamkeit, vom höchsten ewigen Urbilde bis hinab zum physisch naturhaften, niedersten Abbilde, und auf jeder Stufe kehrt nach ihrem Maße und in ihrer Weise das bezeichnete Verhältniß wieder, die Selbstoffenbarung, aber auch das Geheimniß des Lebens, als des trinitarischen in Gott, des gottmenschlichen in Christo, des ethisch organischen, beziehungsweise anagennetischen, oder des abbildlich gottmenschlichen in den Menschen, des physisch organischen in der Natur. Schon dieser Gesammtzusammenhang müßte uns apriori dahin führen, den dritten, hier in Rede stehenden Punkt, das höchste ἐπίγειον nach Joh. 3., nicht anders construiren zu wollen, als eben in diesem Sinne. Dazu kommt aber gerade hier noch die ganz direkte, ebenso klare als tiefe Hinweisung, welche die heilige Schrift, das neue Testament, uns dafür ertheilt. Der Herr selbst ist es, welcher das Erneuerungswerk des Menschen in Ihm unter den vergleichenden Gesichtspunkt der leibli-

Digitized by Google

chen Lebenszeugung stellt, und dies ist in allen apostolischen Lehrtropen einhellig wiederholt (Joh. 3: ἄνωθεν γεννηθῆναι. vergl. c. 16, 21. und 1, 13; 1 Joh. 3, 9. ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι. Tit. 3, 5. παλιγγενεσία καὶ ἀναχαίνωσις πν. ἁγ. 1 Petri 1, 3. ἀναγεννάω. Jac. 1, 18. ἀποκύω.)

In diesem tiefen und vielsagenden Bilde sind die beiden Seiten, welche den vollen Begriff des Organischen auch auf dem geistigen Gebiete constituiren und in anderen Stellen der Schrift oft nur einzeln ihren Ausdruck finden, auf schöne Weise zusammengefaßt; einmal die wesentliche Neuheit und Selbständigkeit des erzeugten Lebens, die Idee des Senfkorns in den Himmelreichsgleichnissen, welche anderwärts durch den Begriff der καινὴ κτίσις ausgedrückt wird (Gal. 6. 15; 2 Cor. 5, 17; Eph. 2, 10); zweitens aber auch der dabei stattfindende unveräußerliche Zusammenhang mit dem, was vorher da war, welchen wiederum die Stellen allein hervortreten lassen, die einfach zu einer Umkehr, Bekehrung in Buße und Glauben auffordern (Matth. 4, 17; Marc. 1, 15; Acta 2, 28; 17, 30; 16, 31.), als handelte es sich in der That nur um einen von derselben Person einzuschlagenden anderen Weg und nicht um eine Neugestaltung der Persönlichkeit selbst, ein neues Sein und Leben. Die Wahrheit nach dieser Seite hin liegt in der Idee des Sauerteigs, und wie im großen Ganzen der Entwickelung des Gottesreichs in der Menschheit beide Momente zusammengenommen erst den wesentlich organischen Karakter derselben ausdrücken, so nun auch hier in individueller Beziehung auf die Einzelnen. Endlich gibt das Bild von der physischen Zeugung dazu drittens noch den wichtigen Beitrag, daß dies Verhältniß des Neuen zum Alten, eben weil so tief organisch, auch ein so bestimmt und doch lebendig genetisches ist, was in anderen Stellen ähnlichen Inhaltes zu sehr durch solche Darstellungsformen verhüllt wird, welche sich mehr an die äußere Erscheinungsseite halten, z. B. wenn die Bekehrung als Erweckung aus dem Tode oder Schlafe, als Befreiung aus der Gefangenschaft oder Knechtschaft geschildert wird (Joh. 5, 24 ꝛc.; 1 Joh. 3, 14; Eph. 2, 1 ꝛc.; besonders cap. 5, 14; Matth. 12, 29; Röm. 6, 16 ꝛc.). Auch in diesen Bildern ist der verschiedene Gesichtspunkt bald mehr des erstgenannten, bald mehr des zweiten Moments deutlich erkennbar, allemal aber tritt das Verhältniß des Alten zum Neuen mehr drastisch lebendig und anschaulich auf, als mit der Innerlichkeit und Tiefe, welche dem Typus der physischen Lebenszeugung eignet, und so ist dieser in der That nach allen Seiten hin der erschöpfendste und treffendste, ein vor anderen wahrhaft göttliches σημεῖον des Worts, aus dem Munde des Logos im Fleische, des Schöpfers und Erlösers. Die Blüthenkrone des Lebens im Naturreiche ist der von Gott selbst angelegte Typus für diese edelste Frucht des Gnadenreiches.

Und dabei müssen wir im Interesse des letzterwähnten genetischen Karakters noch dies hervorheben, daß wir nicht berechtigt sind, das Bild von der „Geburt“ in dem Sinne zu premiren, als wenn es nur einen solchen einzelnen äußerlich hervorstechenden Akt, wie der der leiblichen Ge-

Digitized by Google

burt, d. h. bloß das sichtbare Heraustreten, den „Durchbruch“ des neuen Lebens aus dem Mutterschooße des früheren bezeichnete, wie man oft irrig meint. So bedeutungsvoll ein solcher Akt auch im geistlichen Lebensprocesse ohne Frage ist, so ist doch eine solche Fassung des Bildwortes für dies höhere Gebiet mit seiner Tiefe und Freiheit viel zu äußerlich und eng, und die üblen Folgen einer solchen beschränkten Anschauung für Leben und Lehre sind aus der Geschichte des Pietismus und Methodismus zu bekannt, als daß wir nicht sorgen müßten, uns ihrer erwehren. Daß sie wirklich den biblischen Gedanken nicht trifft, zeigt schon, abgesehen von anderen Instanzen aus Schrift und Geschichte, die sprachliche Bemerkung, daß die Grundbedeutung des hier gebrauchten Verbums γεννάω die des Zeugens ist, und die des weiblichen Gebärens nur eine abgeleitete. Und daß wir jene hier wirklich festzuhalten haben, erhellt exegetisch wiederum daraus, daß der Handelnde überall Gott und sein Geist ist, welchem der Natur der Sache nach die Funktion des Mannes zukommt. (Vergl. besonders Joh. 1, 13: nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott — gezeugt). Dies giebt uns die dankenswerthe, ebenso für das Denken allein richtige, als für das Leben hochwichtige Wahrheit an die Hand, daß jener der verborgenen männlichen Zeugung — und weiblichen Empfängniß — entsprechende göttlich geheimnißvollste Anfangsmoment des neuen Lebens, auf welchen erst später etwa ein dem Akte der Geburt analoger Vorgang folgt, von dem Begriffe der „Neugeburt“ oder Erneuerung zum Heile und zur Kindschaft in keiner Weise wird ausgeschlossen werden dürfen, sondern, namentlich für gewisse Verhältnisse, der Palingeneste durchaus auch ihr embryonisches Stadium und diesem seine volle soteriologische Bedeutung theoretisch und praktisch zuerkannt werden muß.

Und wenn man dabei andrerseits dies hinzunimmt, daß die heilige Schrift zu gleicher Zeit von einem fortgehenden Wachsthum des neuen Menschen kraft desselben Geistes, der ihn gezeugt hat, redet (Eph. 3, 16), so fällt dies zwar nicht mehr unter den erörterten Begriff der neuen Geburt, sondern führt uns weiter auf den Begriff eines dieser Neugeburt homogenen neuen Lebens, wohl aber erhalten wir durch diese naturgemäße Fortführung des Bildes eine übereinstimmende, tiefe und lebendige Gesammtdarstellung des ganzen Erneuerungswerkes in seinem Anfange und Fortgange, deren Grundzügen wir nur stets treu zu bleiben brauchen, wenn wir in dem oben ausgesprochenen Sinne den lebensvollen ethisch organischen oder gottmenschlichen Grundkarakter des gesammten Heilsaneignungswerkes allenthalben zur Geltung bringen wollen. Der stete Blick auf den vom Herrn selbst geheiligten Naturtypus, die fortwährende Analogie des geistlichen Lebens mit dem leiblichen, mag uns da helfen zur immer tieferen und lebendigeren Erfassung, zum rechten noëtisch organischen Verständniß der göttlichen Fülle und Ordnung des ewigen Lebens, welche sich als die vollendete Wahrheit und Gnade im Gottmenschen uns erschlossen hat. In letzter Instanz aber muß freilich und kann allein der heilige Geist, der Geist Christi, das persönliche Lebens-

Digitized by Google

und Lichtprincip des göttlichen und gottmenschlichen Reiches uns beides, den niederen Typus und den höheren Antitypus recht verklären, und das Wesen des letzteren an der Hand der Schrift und Erfahrung auch durch die entscheidende unmittelbare Intuition unseres Geistes lebendig eröffnen. Sonst ist alle specielle Analyse umsonst, und auch die an sich vielleicht richtig gefaßte allgemeine Grundidee findet die rechte Ausbeutung nicht. Nur das Leben, nur der Geist und die Liebe selbst, vermag die Lebenstiefen des Geistes und der Liebe, um welche es sich ja auch hier im engen Gebiet des menschlichen Mikrokosmus handelt, zu fassen. Das Gesetz, die halbe Wahrheit des abstrakten Rechts, hatte dem Leben nicht zum Heile helfen können, und ebenso kann auch das starre Gesetz der mechanisch endlichen Begriffe der Erkenntniß nicht zum Lichte helfen. Der Geist der Liebe selbst muß uns den Standpunkt nehmen lehren hinter und über jeder ethischen und logischen Trennung Gottes und des Menschen, des Göttlichen und des Menschlichen, und uns, bei der klarsten und heiligsten Unterscheidung beider, die bisherige, der Sünde entwachsene, Scheidung vielmehr in die ursprüngliche und wahrhaftige Einigung beider Personen und Principien verwandeln, wie sie im Gottmenschen uns zuerst wieder aufgeschlossen worden ist.

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Die Neugeburt.

§ 50.

Die göttliche Vorbereitung.

Die innere Vorbereitung des Einzelnen auf die volle Heilsaneignung auf außerchristlichem Gebiete durch Zug und Zucht haben wir bereits früher unter dem objektiv ökonomischen Gesichtspunkte erörtert, und beziehen uns hier darauf zurück (§ 39 und 40.). Dieselbe ist aber auch innerhalb der äußeren Christenheit eine wesentlich gleichartige, theils gesetzliche, theils verheißungsmäßige in verschiedenen Arten und Graden. Ihren Ursprung hat sie allenthalben in Gottes freier Wirksamkeit.

Bei der Darstellung der Neugeburt des Menschen in Christo wird oft zu wenig Rücksicht genommen auf den merklichen Unterschied in der Erscheinungsform und Aufeinanderfolge der einzelnen Momente des Gesammtvorganges, welcher mit Nothwendigkeit eintritt, je nachdem der Betreffende entweder ursprünglich als Jude oder Heide auf außerchristlichem Gebiete steht, oder innerhalb des äußeren christlichen Lebensgebietes aufgewachsen ist. Die unmittelbaren, zumal lehrhaften, Zeugnisse der heiligen Schrift gehen der Natur der Sache nach weit überwiegend von der ersteren Voraussetzung aus, weil die Abfassungszeit der meisten neutestamentlichen Schriften, namentlich der pauliniſchen Briefe, die Zeit ist, wo sich die christlichen Gemeinen erst aus dem Judenthum und Heidenthum heraus durch das Wort von Christo gründeten. Da nun gerade Paulus am speciellsten auf diese subjektiven Verhältnisse eingeht, und er in der christlichen Kirche, zumal der evangelisch reformatorischen so vorzüglich, ja fast ausschließlich zum Führer bei der dogmatischen Behandlung der Heilsordnung genommen

Digitized by Google

worden ist, ist dieselbe vorwiegend eben in dieser Weise aufgefaßt und bestimmt worden. Und insofern die christliche Kirche allerdings, von ihren gesegnetsten Zeiten und Gebieten einmal abgesehen, meist so beschaffen war, daß die Zugehörigkeit zu ihr dem Einzelnen, bis er nach manchem Umweg etwa in reiferen Jahren zu einer entscheidenden Erweckung und Bekehrung gelangte, in der That nur noch sehr wenig an Licht und Leben zuzueignen im Stande war, mag dies auch im Allgemeinen nicht unberechtigt und von keinem wesentlichen Nachtheil gewesen sein. Dennoch sind gewisse üble Folgen davon für Lehre und Leben erfahrungsgemäß nicht ganz ausgeblieben. Weil man nämlich in den Verhältnissen der ecclesia plantata, die nun einmal irgendwie doch immer andere sind, als die der ecclesia plantanda, jenen Standpunkt doch nie ganz und consequent durchzuführen im Stande ist, wenn man die Kirche als gottgeordnete Heilsanstalt nicht ganz aufgeben will, begreift sich leicht, daß man, von einem Extrem unwillkürlich in das andere getrieben, nach der entgegengesetzten Seite auswich. Man gerieth im wirklichen Leben vielfach auf den Abweg eines falschen Gehenlassens im Vertrauen auf die für den Einzelnen geöffneten Gnadenschätze der Kirche. Dann trat aber die dogmatische Heilsordnungslehre und die kirchliche Praxis in einen nicht unerheblichen und nachtheiligen Gegensatz. Oder man suchte die Praxis an einem anderen Punkte des Systems, der Lehre von den Sakramenten, namentlich von der Taufe als kirchlicher Kindertaufe, zu rechtfertigen. Aber dann mußte entweder innerhalb der Dogmatik selbst zwischen dem Lehrstück von der subjektiven Aneignung und dem von der objektiven Zueignung des Heils eine Incongruenz entstehen, oder man gab dem zweiten Moment so sehr das Uebergewicht, daß die volle Wahrheit auch an dem ersteren Punkte verdunkelt wurde. Diese Abirrung nach dem mechanischen Objektivismus der römischen Kirche hin rief dann mit innerer Nothwendigkeit wiederum die andere Einseitigkeit hervor, welche allen Nachdruck ausschließlich auf die Seite der subjektiven Bekehrung legte und kirchliches und außerkirchliches Gebiet dabei gar nicht mehr unterschied.

In diesem Sinne standen sich in der evangelischen Kirche seiner Zeit der Orthodoxismus und der Pietismus als entgegengesetzte Ausweichungen gegenüber, indem der erstere jene allgemeine und vorläufige kirchliche Mitgabe im Zusammenhange mit der Lehre von der objektiven Sakramentsgnade in einer Weise zu hoch anzuschlagen sich gewöhnte, welche dem Princip des opus operatum, gegen welches doch die Reformation in heiligem Zorne aufgetreten war, unversehens wieder Eingang zu verschaffen drohte und die subjektiv persönliche Herzensbekehrung fast zu etwas Ueberflüssigem, ja, wo ein ernsteres Trachten danach sich regte, Verdächtigem werden ließ. Der Pietismus aber, welcher gegen diese Gefahr mit Recht warnend auftrat, erlag dagegen immermehr der anderen, nun seinerseits jenes kirchliche Erbgut des Einzelnen zu gering zu achten und auch da für Nichts anzusehen, wo es kein bloß todter und mechanischer Besitz war. Die beiderseitigen Darstellungen der Heilsordnung, wo sie geschärft auftraten, mußten so jedenfalls den Bedürfnissen des Lebens gegenüber unge-

Digitized by Google

mügend, ja mitunter verwirrend werden, und am wenigsten konnte es auf diesem Wege zu einer gehörig tiefen und freien, ebenso scharfen als weiten wissenschaftlichen Construkzion der Lehre von der Erneuerung in Christo kommen.

Wo dagegen, wie z. B. in der Brüdergemeine und anderen ähnlichen Kreisen des christlich kirchlichen Lebens, dieser Vorgang auf dem Boden einer sorgfältiger gepflanzten und gepflegten Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe sich vollzieht, da fordert die erfahrungsmäßige Entwickelung desselben ebensosehr eine eingehendere und modificirte Behandlung der Lehre in diesem Stücke, als sie andererseits auch die nöthigen Elemente und Winke für eine solche reichlich darbietet. Wir unsererseits sind daher, wie durch unsere geschichtliche Stellung zwischen dem Orthodoxismus und Pietismus, so auch schon durch unseren allereigensten Lebenskreis und dessen Bedürfnisse unausweichlich darauf hingewiesen, eine entsprechende Fassung dieser wichtigen Lehre im Ganzen und Einzelnen zu suchen. Gott sei Dank aber sind wir dabei nicht bloß auf diesen Erfahrungsschatz des Lebens angewiesen, sondern wir haben auch in der heiligen Schrift hier Licht genug, wenn wir nur die in der Regel zu wenig benutzten Schätze heben wollen, welche das neue Testament birgt. Insonderheit ist es Johannes, welcher inmitten längst gegründeter christlicher Gemeinen und für ihr Bedürfniß schrieb, aus dessen Evangelium und Briefen wir hier Alles lernen können, was wir brauchen, um jenen Erfahrungszeugnissen den gehörigen Schriftgrund zu sichern. Doch geben auch die synoptischen Evangelien dazu dankenswerthe Beiträge, weil auch in ihnen doch immer die unmittelbare Christusgemeinschaft der Gläubigen als das Grundprincip auftritt, welches deren ganzes inneres Leben und Wachsen trägt. Eben dieser Lebenspunkt aber, dieses Centrum zumal des johanneischen Tropus ist es, an welchem bei der Frage, wie viel der Einzelne auch schon vor einem bestimmter heraustretenden Bekehrungspfingsten an realer Gottesgnade und göttlich-geistiger Lebenssubstanz hat oder nicht hat, im letzten Grunde Alles hängt. Wir werden diesen Punkt besonders am Schlusse unserer Betrachtung noch in seiner vollen Wichtigkeit hervorzuheben suchen (s. § 55).

Vor der Hand verfolgen wir den organischen Entwickelungsfortschritt des gottmenschlichen Erneuerungswerkes in Christo nach seinen einzelnen Momenten, wie sie sich zeitlich und begrifflich sondern lassen. Den Anfang macht da selbstverständlich die göttliche Thätigkeit, als Vorbereitung und Berufung, und zunächst die erstere, welche ihrem Begriffe nach nothwendig voransteht.

Für das außerchristliche Gebiet nun haben wir von derselben schon geredet und gezeigt, wie sie durch Verheißung und Gesetz, positiv und negativ, sich vollzieht. Sonach haben wir hier nur nachzuholen, wie sie sich innerhalb der Christenheit gestaltet, im Wesentlichen natürlich gleichartig, aber im Einzelnen und Aeußeren doch modificirt.

Digitized by Google

Die Gleichartigkeit tritt am meisten da hervor, wo Namenchristen, ob auch getauft, doch fast ganz oder ganz außerhalb der Segnungen des Evangeliums und der Kirche aufgewachsen sind. Solche stehn in gewisser Hinsicht ähnlich, wie die Masse des Volkes Israel zur Zeit Christi — der ἄχλος, ὄχλος der Evangelien. Wie dort erst durch des Täufers Zeugniß, dann durch den Sohn und sein Wort (Luc. 7, 33 ff. cf. V. 29. 30.), so geht Gott auch jetzt solchen Verlornen nach, um sie vor der Hand wenigstens zur Besinnung zu bringen und für die Aufnahme in seine Gnadengemeinschaft innerlich vorzubereiten, und das Wesentliche dabei ist eben dies, daß Er den Anfang macht, aber dem Menschen für die Zeit noch wesentlich der „unbekannte Gott", eine beunruhigende und nahe fühlbare, aber noch nicht erkannte und verstandene Macht ist. Die Art und Weise dieser Einwirkungen ist eine nach der göttlichen Liebesweisheit sehr mannigfaltige, theils äußerlich in Ertheilung einer für die Heilserlangung günstigeren Lage, in Anfassung durch besondere, es sei freudige oder schmerzliche Lebensschicksale, „Führungen", oder durch gehörte und gelesene Zeugnisse der Wahrheit; anderntheils aber und hauptsächlich innerlich, vermittelst einer entsprechenden, das Aeußere aller Art begleitenden und dem Herzen eindrücklich machenden Wirksamkeit des heiligen Geistes, nur daß derselbe in diesem Stadium noch nicht sowohl in seiner specifisch neutestamentlichen Eigenschaft, als Verklärer Christi und seines Kreuzes auftritt, oder doch vom Menschen nicht so aufgefaßt und verstanden wird, sondern im allgemeinen Sinne als ethischer Wahrheitszeuge, wie im alten Testamente und weiterhin auch in der Heidenwelt. In diesem Sinne bezeichnet denn auch der Heiland diese vorbereitende Thätigkeit Gottes als ein Werk des Vaters, den „Zug des Vaters zum Sohne (Joh. 6, 44.), und es findet darin dasjenige seine Bestätigung, was wir in Beziehung auf das Gnadenreich des Sohnes im heiligen Geist und des Vaters Wirksamkeit zur fortschreitenden Erweiterung desselben bei Gelegenheit des königlichen Amtes Christi gesagt haben. Jedoch mußten wir uns auch da zugleich den Sohn immer als selbstthätig mitwirkend denken, und dies bezeugt er auch selbst, wenn er, während jenes Wort Joh. 6. unter dem nächsten geschichtlichen Gesichtspunkte seiner damaligen Entäußerung gesprochen war, beim Blick auf seine bevorstehende Erhöhung durch Kreuz und Verherrlichung gerade auch sich selbst als Den bezeichnet, der Alle zu sich ziehen will (Joh. 12, 32. cf.; Luc. 15, 1 ꝛc.). Beide aber wirken hier, so wenig dies dem Menschen auf diesem Standpunkte zum deutlichen Bewußtsein kommt, zugleich auch immer schon durch Vermittelung des Geistes, wie Jesus anderwärts ebenfalls bezeugt (Joh. 16, 8 ꝛc.), und wir haben daher jedenfalls keinen entscheidenden Nachdruck auf den trinitarischen Unterschied zu legen; der kirchliche Lehrsatz „opera ad extra sunt indivisa" hat auch hier seine Geltung. Unter allen Umständen ist der charakteristische Inhalt dieser Gotteszeugnisse dem früher im Blick auf die außerchristlichen Gebiete angegebenen analog, indem diese äußeren und inneren σημεῖα durch That, Wort und Geist entweder mehr den Ton des Gesetzes, der ὀργή (Röm. 2, 11—16; Gal. 3,

Digitized by Google

10 ꝛc.), oder mehr den der Verheißung, der χρηστότης, (Röm. 2, 4.) anschlagen, bald mehr negativ, züchtigend, bald mehr positiv, ziehend. Den Anknüpfungspunkt im menschlichen Herzen bietet dabei entweder in mehr heidnischer Weise nur das natürliche Gottesbewußtsein und Gewissen, als der allgemeine immanente Zeugnißschatz des geschöpflichen Geistes (Röm. 1, 19 ꝛc.; 2, 14 ꝛc.), oder in mehr jüdischer Weise eine etwa noch bewahrte allgemeine Schrift- und Katechismus-Kenntniß, besonders in dem früh eingeprägten Dekalog und im Bunde mit jenem innersten sittlich religiösen Bewußtsein (Röm. 2, 17 ff.).

Dies sind die hauptsächlichen Bestimmungen einer solchen vorbereitenden Gnadenwirksamkeit Gottes an den Einzelnen, der gratia praeveniens, praeparans, excitans der älteren evangelischen Dogmatiker, wie sie innerhalb und außerhalb des äußeren christlichen Gebietes, sowohl in der bestehenden als bei der durch Mission sich gründenden Kirche, auftritt und auch in den am meisten verwahrloseten und entfernten Kreisen Seelen zu gewinnen sucht.

Merklich anders gestaltet sich nun diese Thätigkeit da, wo keineswegs eine so völlige Verlassenheit von aller christlichen Lehre und Erziehung statt gefunden hat oder findet, sondern in dieser Hinsicht von Seiten der kirchlichen Institution mehr gethan und auch von den Einzelnen mehr ist aufgenommen und bewahrt worden, gleichwohl aber der rechte Lebensgrund des Geistes und der Kraft noch nicht vorhanden ist. Es sind dies Verhältnisse und Kreise, welche etwa an dem in den Evangelien öfter genannten „ὄχλος μαθητῶν“, (Luc. 5, 17; Joh. 2, 23 ꝛc.) dem großen Haufen der Anhänger, Schüler Christi ihren geschichtlichen Typus haben. Solche stehen in einer παιδαγωγία εἰς Χριστὸν ἐν Χριστῷ, vermittelst des christlichen Gesetzes und der christlichen Verheißung, und indem sie Christum schon im Allgemeinen als Meister und Herrn anerkennen, tritt sein Gesetz, seine Freundlichkeit (Matth. 5, 17 ff.; 18, 35; 19, 9 ff.; cap. 5, 3 ꝛc.; 11, 28 ꝛc.) sei es bloß unmittelbar im Worte, sei es zugleich mittelbar durch äußere Erfahrungen, beidemal aber wesentlich durch den Geist, und hier eben schon durch den als Verklärer Christi wirkenden und erkannten Geist bezeugt, ihrem Herzen erweckend, beugend und erhebend, entgegen.

Dies ist unverkennbar eine höhere Stufe der vorbereitenden Gnade, und wo diese Zeugnisse wirklich Eingang in einem Herzen finden, da ist eine „Erweckung“ nicht zu leugnen, welche möglicher Weise schon der erste Anfang zur realen Neugeburt werden kann (cf. Joh. 8, 30 ff.), aber an und für sich und streng genommen geht doch auch sie noch nicht über den Begriff der Vorbereitung hinaus. Sie ist entweder eine vorwiegend christlich-gesetzliche, und dann noch am wenigsten tiefer durchgreifende, oder im besseren Falle eine christlich verheißungsmäßige und darum allerdings schon tiefere, mehr versprechende, wie die prophetische Verheißungsstufe ebenfalls reifere Früchte in Israel zeitigte, als die rein gesetzliche. Aber etwas wesentlich nur noch Vorbereitendes bleibt dies Alles, zumal wo es sich um Erwachsene handelt, die schon mehr haben könnten und sollten, doch darum, weil das eigentliche Wesen von Christi Person

Digitized by Google

und Werk, das specifisch Evangelische, oder neutestamentlich Erfüllende, die Versöhnung zur Gnadengemeinschaft mit Gott, noch nicht erkannt wird und dies wiederum deshalb nicht, weil die specifische Basis dafür im menschlichen Herzen, die wahre Buße oder Armuth im Geiste, die rechte Sünder- und Kindes-Demuth noch nicht entwickelt ist. Es kann oft nach Außen hin ein im vorher bezeichneten Sinne „angefaßter" oder „erweckter" Zustand dieser Art viel imponirender erscheinen, als ein anderer, bei welchem dies letztgenannte entscheidende Moment nur vielleicht nicht recht entfaltet, dennoch aber wesentlich und wirklich schon vorhanden ist, allein vor Gottes und des erfahrenen Beurtheilers Auge bleibt die zwar feine aber bestimmte Scheidelinie zwischen beiden Zuständen doch nicht verborgen, und wir müssen hier nach Schrift und Erfahrung schon dogmatisch zu fixiren suchen, was die Pastoraltheologie hernach auszuführen und anzuwenden hat. Es ist da mit dem Leben und der „Sprache Canaans" wie mit den natürlichen Sprachen. Ein begabter und gebildeter Mann, wenn er eine fremde Sprache auf dem Wege der Schule aber gründlich gelernt hat, kann, in das Land versetzt, wo sie gesprochen wird, in derselben mitunter imponirende Vorträge halten, aber den Fremden wird man ihm gleichwohl immer anhören. Dies hört erst auf, wenn das fremde Land ihm durch innere Naturalisation zur Heimath geworden ist. Dagegen ein kleines Kind des Landes, das in seiner Sprache nur noch kinderhaft zu reden vermag, spricht sie doch so, daß man ihm alsbald anhört, wie es seine Muttersprache spricht. Der Herr deutet dies Verhältniß an, wenn er sagt, daß der Kleinste im Himmelreiche größer sei, als der Größeste am Himmelreiche, wie Johannes der Täufer (Matth. 11, 11.). Dasselbe gilt aber auch innerhalb des äußeren Gebietes der christlichen Kirche. Das ärmste Kind, dem es sonst noch gar sehr an Erkenntniß in jeder Hinsicht fehlt, welches aber in der rechten lebendigen Taufgnade steht, hat Etwas aus dem Heiligthum, woran es dem auf die außerordentlichste Weise, aber nur noch vorbereitend, zumal nur gesetzlich, erweckten Manne des Vorhofs immer noch gebricht, und das vermögen Diejenigen wohl zu unterscheiden, welche selbst im Heiligthum zu Hause sind und durch Erfahrung geübte Sinne haben.

Digitized by Google

§ 51.

Die göttliche Berufung.

Die Berufung des Einzelnen zu Christo ist ebenfalls Gottes Werk, und theils eine äußere, noch allgemeinere, durch die Verkündigung des Wortes, theils eine innere, individuell persönliche, durch die specielle Wirksamkeit des heiligen Geistes. Beide können der Zeit nach auseinandertreten, gehören aber der Idee nach wesentlich zusammen. Ein zeitliches Auseinandertreten ist am häufigsten bei der Berufung zu Christo innerhalb der äußeren Christenheit, wo gewissermaßen die äußere Berufung der inneren Vorbereitung vorangeht, die innere, vollkräftige Berufung aber beiden erst folgt.

Betrachten wir hier zunächst den Stand Derjenigen, welche bis zur Berufung noch ganz außerhalb des christlichen Bereiches standen, so besteht jene natürlich zunächst in nichts Anderem, als in der zu irgend einem Zeitpunkte an den Menschen herantretenden äußeren Verkündigung von dem Heil in Christo. Es ist die Predigt (Röm. 10, 14.), ohne welche Paulus keinen Glauben statuiren kann und welche Gott durch seine Boten von Zeit zu Zeit, von Ort zu Ort thun läßt, unter der bestimmten Verheißung, daß sie vor dem Ende dieses Zeitlaufes allen Völkern zu Theil werden soll (Matth. 24, 14; 28, 19; Röm. 11, 25.). Dieser gottgeordnete Fortschritt der Verkündigung tritt auf lebendige und für die Folgezeit typisch bedeutsame Weise schon innerhalb der neutestamentlichen Geschichtserzählung auf (Matth. 10; Joh. 4; Luc. 10; Acta 2. 8. 10. 13.), und vollzieht sich nach denselben Grundgesetzen in immer weiterem Umfange bis auf diesen Tag. Wenn Paulus hie und da so redet, als sei schon zu seiner Zeit die evangelische Botschaft zu allen Völkern hindurchgedrungen (Röm. 10, 18; Col. 1, 23.), so konnte die ältere Theologie nur durch Künsteleien erweisen wollen, daß dem wirklich so sei [1]). Die zu damaliger Zeit bereits Gestorbenen wären ja doch dann ein für allemal vom Heile ausgeschlossen! Vielmehr durften wir schon bei der Lehre von der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens in dieser Beziehung auf das Schriftzeugniß von der Verkündigung des Evangeliums auch an die Todten im Hades (1 Petri 3, 19; 4, 6.) hinweisen und werden später darauf zurückkommen. Was dagegen die auf Erden Lebenden betrifft, so gibt uns die achtzehnhundertjährige Geschichte der christlichen Kirche und ihrer Missionsthätigkeit, insonderheit wieder während der letzten anderthalb Jahrhunderte, den klaren Nachweis, daß und wie Gott seinen Rathschluß zum Heil der Menschheit in Christo in der irdischen

[1]) Vgl. bei Schmid, S. 328 ff. 332 ff.

Digitized by Google

Reichsökonomie hinausführten will. Es kann auch wohl eine Zeit kommen, wo die allgemeine Predigt des Evangeliums in einem Jahrzehnd ebenso schnelle Fortschritte macht, als in den letzten funfzig oder sechszig Jahren.

Diese allgemeine Berufung Gottes zu seinem Reiche ergeht an einen Jeden, dem auf irgend eine Weise, durch mündliches Wort oder durch die Schrift, das Evangelium von Christo nach seinem wahren Inhalt und Zusammenhange kund wird (2 Thess. 2, 14.). Solche sind eingeladen zum Heil in Christo, und machen sich einer schweren Verantwortung schuldig, wenn sie dieser Einladung für die Zeit nicht Folge leisten (Matth. 22, 4; Luc. 14, 23.). Und dies um so mehr, weil dies äußere Wahrheitszeugniß im Worte, getragen und begleitet von dem des heiligen Geistes (Joh. 15, 26. 27; 16, 8 ꝛc.), zugleich auch immer irgendwie ein innères ist, wie bei der Vorbereitung, so auch und noch bestimmter und deutlicher bei der Berufung [1]). Hier tritt denn der Geist ganz eigentlich und im vollen Sinne als der specifisch neutestamentliche auf, welcher vom Vater durch den Sohn gesandt, diesen verklärt als den gekreuzigten und auferstandenen Heiland und Herrn (Joh. 16, 14; 2 Cor. 5, 18—21.). Es ist hier zwischen dem Worte und Geiste ein ähnliches ökonomisches Verhältniß organischer Verbindung des Sichtbaren und Unsichtbaren, Aeußeren und Inneren, wie es bei dem Sakrament, wenn auch in anderer Weise, ebenfalls stattfindet. Von Seiten Gottes ist somit in dieser evangelischen Berufungspredigt an und für sich und dem allgemeinen Begriffe nach Alles gegeben, was zu ihrer erfolgreichen Wirksamkeit erforderlich ist.

Nichtsdestoweniger aber ist diese auf Seiten des Menschen wie bei der Vorbereitung, so hier bei der Berufung ethisch bedingt. Er kann derselben, wenn er es will, widerstehen (Röm. 10, 16; 2 Thess. 2, 12; 3, 2; Act. 13, 46; Matth. 20, 16; 22, 14; 23, 37; Luc. 8, 15.). Christus unterscheidet bestimmt und nachdrücklich die vielen Berufenen und die wenigen „Auserwählten", aber wir dürfen nicht aus solchen Ausdrücken, wie dies ἐκλεκτοὶ (cf. das ἐδόθη Matth. 13, 11. oder das ἐκρύβη Luc. 19, 42.) im Zusammenhang mit jener allgemeinen mechanisch prädestinatianischen Anschauungsweise mit Calvin schließen, daß auf Gottes Seite eine vocatio seria und non seria zu unterscheiden sei. Dies ist eine Vorstellung, welche sowohl die Grundidee des neuen Testamentes von der Liebe und Wahrhaftigkeit Gottes im Allgemeinen, als auch die bestimmtesten einzelnen Zeugnisse von seinem Gnadenwillen in Christo über alle Menschen gegen sich hat (vgl. § 38.). Haben wir doch sogar nach der anderen Seite hin ebenso, wie jene prädestinatianisch klingenden, leicht mißverständliche Ausdrücke im neuen Testamente, aus denen mit demselben Rechte auf irgend eine selbsteigene „Würdigkeit" derer geschlossen werden könnte, welche zum Heile gelangen! (Matth. 10, 11. 13. 38; cf. Luc. 20, 35; 21, 36.). Dem steht nicht minder das allgemeine und specielle Zeugniß des neuen Testamentes

[1]) Vgl. § 3 über die »conversive« Thätigkeit Gottes in seiner Offenbarung neben und auf Grunde der Manifestation und Inspiration.

Digitized by Google

von dem freien Gnadenkarakter des Heils in Christo entgegen. Die einfache Wahrheit aber ist vielmehr die, daß, wenn Gott durch die Vorbereitung äußerlich und innerlich Alles gethan hat und dann durch die Berufung in derselben zwiefachen Weise schließlich Alles thut, was nöthig ist, um den Menschen in Stand zu setzen, daß er des Heils theilhaft werde, die widerspenstige Verwerfung desselben im Unglauben einzig und allein Wille und That des Menschen ist, für welche daher Gott seiner Zeit von ihm die allerernstlichste Rechenschaft fordern wird (Marc. 16, 16.). Im entscheidenden Punkte der ethisch persönlichen Selbstbestimmung ist sonach jede prädestinatianische Anschauung vollständig im Unrecht.

Dagegen werden wir schon nach unseren früheren allgemeinen Resultaten in Betreff des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen (§ 26. cf. 38.) uns veranlaßt sehen, in rein formaler, geschichtlicher Beziehung, unter dem ökonomischen und pädagogischen Gesichtspunkte die relative Wahrheit anzuerkennen, welche in jener Anschauungsweise liegt, und von der reformirten Theologie mehr als von der späteren lutherischen gewürdigt, von Luther selbst aber keineswegs verkannt worden ist. Und eben dahin weisen uns nicht nur so manche Worte der heiligen Schrift im Zusammenhang der Lehre von dem göttlichen Heilsruf (Acta 13, 48; 16, 14.), sondern auch entsprechende Erfahrungsthatsachen aus der heiligen Geschichte selbst sowohl, als aus der der Kirche und namentlich ihrer Mission. Bekanntlich ist der Gebrauch des κλητὸς, καλεῖν, bei den Aposteln in ihren Briefen (z. B. Röm. 1, 6. 7; 1 Cor. 1, 2; 2 Tim. 1, 9.) ein anderer, intensiverer, als bei dem Herrn in den Evangelien, indem sie, unmittelbar ex eventu und a parte potiori der Gemeinen redend, es mit ἐκλεκτοὶ identisch von den ἁγίοις πιστοῖς brauchen. Ebenso erscheint bei Paulus da, wo er das ganze Heilswerk von der göttlichen Seite betrachtet, die κλῆσις als unmittelbares zeitliches Verbindungsglied zwischen dem προορισμὸς und der δικαίωσις (Röm. 8, 29. 30; cf. Gal. 1, 15.). Und er selbst ist eines der schlagendsten Beispiele, daß Jemand schon längere Zeit dem hellen Lichte des evangelischen Zeugnisses gegenüber gestanden haben kann, bis endlich seine Stunde schlägt (cf. l. c. Gal. 1; auch die Brüder Jesu Joh. 7, 5. und Acta 1, 21; u. A. m.), in welcher der göttliche Ruf ihm entscheidend an's Herz dringt. Andere zahlreiche Beispiele der Art liefert, wie gesagt, noch ganz abgesehen von dem Gebiete der gepflanzten Kirche und ihrer Glieder, dasjenige der christlichen Missionsthätigkeit, welches jenem biblischen parallel steht..

Dies führt uns mit Nothwendigkeit darauf, daß allerdings in der Lehre von der Berufung ein Unterschied anzuerkennen sein wird zwischen der Berufung im bisher erörterten allgemeinen, objektiv vollständigen Sinne und der individuellen, auch subjektiv vollkräftigen (cf. l. c. Gal. 1: ἐν ἐμοὶ.), welche nicht wie jene mit dem erstmaligen Hören des Evangeliums überhaupt allemal zusammenfällt,

Digitized by Google

sondern oft auch erst in einem späteren Zeitpunkte an das einzelne Herz ergeht. Der prädestinatianische Ausdruck der Schrift in Beziehung auf dies Verhältniß kann uns nicht irre machen, denn wir wissen einmal, daß der ewige Rath Gottes über den Einzelnen nicht außer, sondern in und über den zeitlichen Verhältnissen besteht und seine bestimmten ethischen Bedingungen hat, also die Ursachen seiner Ausführungs- und Entwickelungsweise, das Quomodo auch hier, in den irdisch menschlichen Umständen, vor Allem in der individuellen Naturbestimmtheit sowohl, als der ethischen Freiheit zu suchen sind. Diese soteriologisch pädagogische Liebesweisheit Gottes veranlaßt ihn, jene vocatio, nicht sowohl seria, denn das ist sie zu aller Zeit, aber eben im vollen Sinne „efficax, s. satis apta ad producendam conversionem“ — nach dem Ausdruck der älteren Dogmatiker — erst „zu seiner Stunde“ an den Einzelnen gelangen zu lassen, d. h. zu dem Zeitpunkte, wo er vermittelst der gratia praeparans im weitesten Sinne des Wortes, auch schon durch das erste Hören des Evangeliums, dies Herz nun so weit hat, daß die — im psychologischen und ethischen Sinne — organischen Bedingungen für die Genesis des Glaubens, oder doch der entscheidenden Selbstbestimmung für oder wider vollständig vorhanden sind. Denn efficax im mechanischen, naturhaften Sinne von irresistibilis ist freilich auch diese entscheidende Berufung nicht, aber eine graduell von jener allgemeinen vorläufigen und noch relativ äußerlichen verschiedene, eine intensivere, ist sie allerdings, zunächst und hauptsächlich in Bezug auf die innere Geisteswirksamkeit in und mit dem Worte und deren Energie, dann aber freilich auch im Zusammenhang mit der Reinheit und Vollständigkeit des verkündigten und gehörten Wortes selbst. Es gibt Fälle, wo die Ursache und Schuld, daß dieses Menschen Stunde erst so spät schlägt, allein bei ihm liegt, aber andere, wo dies weniger oder gar nicht der Fall ist, wie z. B. bei einem Apollos (Acta 18, 25 ꝛc.), der zuerst nur ein ganz unvollständiges Evangelium gehört hatte, oder jenen Johannesjüngern zu Ephesus (Acta 19, 1 ꝛc. — cf. das Verhältniß von Matth. 10 und Luc. 10 zu Acta 2.). Aehnlich etwa ein Heide heutzutage, der zuerst von römischen und später erst von evangelischen Missionaren das Wort von Christo gehört hat. Ist hier das Verhältniß mehr ein ökonomisch geschichtlich bedingtes und die Führung Gottes mit der einzelnen Seele in Demuth und Glauben zu ehren, so ist es dort mehr ein psychologisch pädagogisches und darin die herablassende Gnade und Weisheit der göttlichen Liebe zu preisen, welche eben dann ihre Stunde schlagen läßt, wenn dieses Menschen Stunde da ist.

Wie überaus wichtig diese Wahrheit in praktisch pastoraler Beziehung für den Boten des Evangeliums ist, erhellt leicht. Nur von diesem Standpunkte aus läßt sich der Eifer des Methodisten mit der Resignation des Quietisten ohne das Falsche beider Abirrungen in der Weise heilig verbinden, wie es uns ein Paulus so lebendig zeigt — und die rechte evangelische Seelenführung, namentlich auch in der Brüdergemeine, es dem Apostel abzulernen gewußt hat.

Digitized by Google

Dieselbe Wahrheit gibt uns nun aber auch für unseren dogmatischen Zweck das erforderliche Licht in Beziehung auf die schwierigen Verhältnisse des äußerlich christlichen Gebietes, deren Berücksichtigung wir auch hier nicht fehlen lassen dürfen. Wir erkennen nach dem Gesagten deutlich, wie im Blick auf diese individuelle vollkräftige Berufung jene allgemeine vorläufige in ihren verschiedenen Gestalten hier gewissermaßen als zur gratia praeparans, im weiteren Sinne dieses Begriffes, gehörig betrachtet werden kann und muß. Mag die vorläufige Berufung nun durch eine christliche Taufe des Kindes [1]), oder doch durch frühe christliche Umgebung und Unterweisung oder durch beides zugleich geschehen sein, jedenfalls liegen die Dinge hier so, daß zum mindesten der erste Anfang dieser äußeren vocatio der Zeit nach vor die gratia praeparans im innerlichen Sinne fällt, während dem Begriffe der letzteren als Vorbereitung zufolge die vocatio im engeren und innerlichen Sinne ihr erst nachfolgen kann. Der Glaubensstandpunkt der Christenkinder ist in den meisten Fällen zunächst nur noch ein verheißungsmäßiger, im Sinne von Gal. 4, 1 ff.; entweder verheißungsmäßig im rein objektiven Sinne, bei subjektiv vorwiegend gesetzlichem Bewußtsein, oder auch wohl mit einem subjektiven Verständniß der Verheißungsgnade als solcher. Zum vollen Erfassen der erfüllenden Gnade in Christi Versöhnungswerk aber muß dann meist noch eine tiefergreifende, gewöhnlich durch verschärfte Gesetzeserfahrung bedingte Erkenntniß der eigenen Sünde und Ohnmacht erst hinführen und dies ist dann die Vorbereitungsarbeit des heiligen Geistes im engeren Sinne. Diese schließt zu irgend einer Zeit mit der vollkräftigen inneren Berufung auf Grunde aller bis dahin gemachten Erfahrung. Doch lassen sich über Art und Grad dieser vorbereitenden Arbeit des Geistes Gottes, ob sie mehr gesetzlicher oder mehr verheißungsmäßiger Natur ist, so wie über die zeitlichen Bestimmungen derselben, insonderheit über den Zeitpunkt, wo eine durchgreifende innerliche Berufungsgnade ertheilt und erfaßt werden kann, niemals allgemein und absolut gültige Bestimmungen feststellen. Man kann nicht sagen, wie frühe mit der äußeren Hinweisung zu Christo bei dem Kinde inmitten der evangelischen Gemeine auch die innere Berufung durch das Werk des heiligen Geistes am Herzen sich verbinden könne, oder nicht könne. Die Erfahrung zeigt, daß dies in manchen Fällen sehr früh geschieht (vgl. § 55.), während es gewöhnlich allerdings erst später der Fall ist. Das Wesen der Sache liegt nicht in der zeitlichen Bestimmtheit dieser Vorgänge, sondern in deren innerem Karakter selbst, auf welchen jene zwar nicht ohne

---

[1]) Dadurch soll die wesentliche soteriologische Bedeutung der christlichen Kindertaufe nicht herabgesetzt werden, wie später zu zeigen. Vgl. § 71. Aber erstlich bedarf dieselbe doch jedenfalls einer persönlichen Aneignung durch den Glauben in späteren Jahren, und zweitens gebricht es in vielen Fällen an der Anleitung dazu, d. h. an jeder rechten christlichen Erziehung so, daß dann die empfangene Taufe durch menschliches Verschulden für das Kind zu einer bloß äußeren Thatsache vorläufiger Berufung wird, was für dasselbe unter diesen Umständen noch ein Glück ist.

Digitized by Google

Einfluß ist, der aber doch auch unabhängig von derselben gewürdigt werden kann und muß.

Vielmehr ist *erstlich* für beide Gebiete, das kirchliche und das missionarische, insonderheit aber für das letztere auch *der* Fall keineswegs ausgeschlossen, daß dies Nacheinander von Vorbereitung und Berufung aus einem zeitlichen ganz oder fast ganz nur zum logischen wird. Unter gewissen Umständen kann wirklich eine individuell vollkräftige Berufung eintreten, ohne daß eine besondere Vorbereitung stattgefunden hat, oder doch dem Betreffenden zum Bewußtsein gekommen ist. Die äußeren vorbereitenden Bedingungen und oft auch innere Bewegungen hat die vorlaufende Gnade da wohl veranlaßt, aber noch so im Verborgenen und indirekt, daß das Herz erst nachher, im Lichte schon des vollen Berufungsmomentes zurückschauend, den Weg, den Gott mit ihm gegangen, erkennt und versteht. Wir müssen uns sehr hüten, in dieser Hinsicht der mannigfachen Erzieherweisheit der göttlichen Liebe und ihrem Geisteswirken beschränkte Vorschriften machen zu wollen. Nur daß solche Fälle, wo die entscheidenden inneren Vorgänge sich so in Einen Moment zusammendrängen, immer außerordentlichere und verhältnißmäßig seltene sind, darf mit Grunde behauptet werden. Kaum war, wie oft angenommen wird, die Bekehrung des Paulus ganz von dieser Art, eher z. B. die des Kerkermeisters zu Philippi.

Zweitens ist, insonderheit für das Gebiet der äußeren Christenheit, durchaus festzuhalten, daß auch diese vollkräftige Berufung im wirklichen Leben nun nicht nothwendig in Einem Momente ausschließlich eintritt, sondern ihrerseits wiederum über einen längeren Zeitraum sich verzweigen kann. So war es bei den ersten Jüngern des Herrn unleugbar der Fall (cf. Joh. 1; Luc. 5; Matth. 10; Acta 2.), selbst bei Paulus finden wir drei Tage zwischen dem Rufe des Herrn durch seine Erscheinung und durch das Wort des Ananias, und so ist es noch heute gerade inmitten eines intensiveren christlichen Gemeinlebens oftmals.

Nicht auf die Erscheinungsform, sondern auf das Wesen der Sache kommt es an, auf die Thatsache als solche, also für das System auf *den Begriff einer solchen Berufung zu Christo, deren Annahme oder Verwerfung von Seiten des Menschen vor Gott wirklich als der für Zeit und Ewigkeit entscheidende Akt der Persönlichkeit gelten kann und gilt.* Und so muß sich denn die dogmatische Theorie, wenn sie sich den klaren Blick auf die Mannigfaltigkeit des Lebens und ihren ebenso göttlich heiligen als praktisch lebendigen Karakter unverkümmert erhalten will, durchaus damit begnügen, den *begrifflichen* Unterschied festzuhalten: *erstens*, der Berufung im individuell vollkräftigen Sinne, als objektiv und subjektiv vollständiger Verklärung der in Christo gebotenen ewigen Erlösung durch Wort und Geist und *zweitens*, aller vorbereitenden Wirksamkeit Gottes, äußerer und innerer, indirekter und direkter Art, welcher diese entscheidende Eigenschaft noch abgeht, mag man sie im Uebrigen, je nach den Umständen, lieber als gratia praeparans oder als vocatio praevia bezeichnen. An

Digitized by Google

dieſer weſentlichen Begriffsunterſcheidung hängt der ethiſch perſönliche Grundkarakter des Heilsaneignungswerkes rückſichtlich des Menſchen und weiterhin der geſammten Heilsverwaltung von Seiten Gottes. Nur ſo finden Orthodoxismus und Pietismus, Objektivismus und Subjektivismus nach dieſer Seite hin, ihre Verſöhnung in der vollen Wahrheit der Schrift und des Lebens [1]).

---

§ 52.

Die Buße (μετάνοια) oder die Armuth im Geiſte.

Die erſte Frucht der vorbereitenden und berufenden Wirkſamkeit Gottes ſoll auf Seiten des Menſchen ſein die Sinnesänderung, d: h. das Aufgeben der dem natürlichen Herzen eigenen Selbſtgerechtigkeit und Widerſpenſtigkeit, oder die Armuth im Geiſte, welche als wahre, gläubige Buße nicht durch das Geſetz allein, ſondern vielmehr weſentlich durch die Gnade, vorbereitend ſchon durch die verheißungsmäßige, vollſtändig durch die evangeliſch erfüllende gewirkt wird.

Wir haben bisher die Bedingungen der Neugeburt unter dem Geſichtspunkte der göttlichen Wirkſamkeit betrachtet. Nun iſt die Frage zu beantworten, welches die Früchte der letzteren in Beziehung auf die menſchliche Herzensſtellung ſind, oder die ſubjektiven Bedingungen der Neugeburt. Die Schrift bezeichnet als die einzige ſolche mehrfach die μετάνοια im weiteren, negativen und poſitiven Sinne dieſes Wortes, die Sinnesänderung im umfaſſenden Verſtande, durch welche die Geſinnung, die Grundrichtung des Menſchen eine andere, neue, wird (Matth. 4, 17; Luc. 15, 10; 24, 47; Acta 11, 18; 17, 30.). Nun iſt aber der Grundzug der natürlichen Herzensſtellung des Menſchen im Verhältniß zu Gott dieſer, daß derſelbe in ſeiner fleiſchlichen oder ſinnlich ſelbſtiſchen Emancipation von Gott entweder gleichgültig meint, nach Gott nicht fragen zu müſſen (Luc. 14, 18 ꝛc.), und falls Gott nach ihm frage, ſo wie er eben iſt, in ſeiner Eigenheit, gut genug für ihn zu ſein (Matth. 22, 11 ꝛc.); oder er glaubt in falſchem Eifer wenigſtens mit ſeinen eigenen Kräften leicht einen Zuſtand bei ſich bewirken und Gott darbringen zu können, in welchem er des göttlichen Wohlge-

---

[1]) Man vergleiche hier zum Erweis dieſes letzten Satzes, ſowie zur Beſtätigung des vorher aufgeſtellten Begriffes der für die ethiſche Perſönlichkeit entſcheidenden vollkräftigen Berufung durch »die Predigt des heiligen Geiſtes«, was Zinzendorf in ſeinen Londoner Reden ſagt: Abth. V, S. 284 ff. (und Abth. I, S. 57.).

Digitized by Google

fallens dann gewiß sein könne (Luc. 18, 11.). Gottwidriger Eigenwille und unlautere Selbstgenugsamkeit und Selbstvertrauen also ist der Grundkarakter des natürlichen Menschen im Verhältniß zu Gott, sei es in mehr heidnischer, sei es in mehr jüdischer Weise. Dies ist die nothwendige Folge der tiefen Entfremdung des Herzens von Gott, seiner Gemeinschaft und seinem Gehorsam, durch die Sünde. Soll also der Mensch in Christo wieder zur Kindesgemeinschaft mit Gott erneuert werden, so ist die nothwendige Bedingung dafür eine solche Sinnesänderung, welche die entgegengesetzte Richtung des Denkens und Wollens in Beziehung auf die eigene Person und deren Zustand sowohl, als auf Gott und dessen Gebote und Gaben in sich schließt, eine Umkehr oder Bekehrung (ἐπιστρέφειν, שוב 1 Sam. 7, 3; Jes. 55, 7; Jerem. 26, 3. LXX. 2 Cor. 3, 16 u. ö. Acta 3, 19 μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε, cf. c. 26, 20.). Das natürlich Eigene muß als das Nichtige, Sündliche und Verkehrte erkannt und verworfen, das Göttliche als das Wahrhaftige, Heilige und Gerechte erkannt und gesucht werden, und dies eben ist es, was Gott durch Vorbereitung und Berufung zu Wege zu bringen bemüht ist. Beides, das Negative und das Positive, ist da an und für sich im Leben, wie im Begriffe Eines, und wir finden daher, wie erwähnt, öfters Beides in dem Ausdruck μετάνοια zusammengefaßt, wie anderwärts als ebenfalls einzige Bedingung der Seligkeit, also wesentlich in demselben Sinne die πίστις, im weiteren Verstande auch dieses Begriffes, genannt wird (z. B. Acta 16, 31; Marc. 16, 16; cf. Acta 17, 31; neben V. 30.). Statt des emancipirten Eigenwillens soll die gebeugte Unterwerfung unter den heiligen Gotteswillen, statt des selbstzufriedenen Vertrauens auf die eigene Güte und Kraft soll das gebeugte Vertrauen auf Gottes Gnade und Kraft, statt des Haltens über der Sünde und Lüge die Hingebung an Gottes Gnade und Wahrheit eintreten, und nur wo dies der Fall ist, kann der Mensch wirklich durch Christum wieder zu Gott kommen.

Aber ebenso klar ist, daß in dem Einen Akte diese beiden Seiten, die negative und die positive, sowohl begrifflich immer zu unterscheiden bleiben, als auch zeitlich auseinandertreten können, wie das zumal da gewöhnlich geschehen wird, wo die vorbereitende Thätigkeit Gottes schon einen lebendigen Abscheu vor der Sünde und ein ernstes und schmerzliches Verzagen an allem Eigenen in einem Menschenherzen bewirkt hat, während demselben der in Christo geöffnete Gnadenborn noch nicht aufgeschlossen ist. Daher finden wir denn im neuen Testamente anderwärts auch beide Momente ausdrücklich nebeneinander genannt (z. B. Marc. 1, 15.), und dieser vollere Ausdruck für die subjektive Bedingung der Neugeburt ist es mit Recht, welchen auch die evangelische Kirchenlehre zum Ausgangspunkte genommen hat, wenn sie sagt, daß der Sünder nur durch Buße und Glauben oder durch den bußfertigen Glauben in Christo zum Heil gelangen könne. Zumal für die eingehendere systematische Behandlung werden daher auch wir diese Unterscheidung festzuhalten haben und handeln demgemäß, indem wir den terminus μετάνοια in dem engeren,

Digitized by Google

d. h. vorwiegend negativen Sinne fassen, zuerst — in diesem Paragraphen — von dieser ersten, negativen Bedingung der Neugeburt, oder der Buße, nach kirchlicher Terminologie.

Es ist aber nicht zu leugnen, daß dieser Ausdruck der deutschen Kirchensprache für den Gegenstand nicht eben passend ist und mit Recht begehrt z. B. Spangenberg in seiner Idea fidei fratrum (§ 122.) einen anderen zutreffenderen. Jener ist seinem Ursprung und seiner Geschichte nach zu tief mit dem verkümmerten und verfälschten gesetzlichen Christenthum verflochten, welches schon gegen Ende der alten Kirchenzeit sich in den abendländisch römischen Kreisen auszubilden begann, und hernach im Mittelalter in vollständiger Durchbildung das herrschende allerorten wurde. Der Begriff der poenitentia mit alle dem kirchlichen Pönitenzwesen in seinem Gefolge, welches durch seinen entsetzlichen Verfall die Reformation wach rief, d. h. der Begriff irgendwelcher äußeren oder inneren selbsteigenen Strafleistung oder doch der Gott dargebrachten Leistung überhaupt hängt auch dem deutschen Ausdrucke nur zu sehr an, während er dem biblischen Gedanken so fremd ist, daß er denselben vielmehr geradezu in sein Gegentheil verkehrt und somit in sich selbst aufhebt. Von irgend einer gesetzlich werklichen, oder irgendwie eigenen, als selbsteigene Leistung Gott dargebrachten Buße kann nach den vorher gewonnenen Resultaten eo ipso nicht die Rede sein, weil eben das Wesen der μετάνοια gerade in dem gebeugten Absehen von allem Eigenen gegenüber der göttlichen Gnade besteht, es habe Namen, wie es wolle.

Das setzte denn die Reformation auch mit aller Macht in das hellste Licht, aber so tief liegt, noch abgesehen von allem vorangegangenen geschichtlichen Verderb, der Sauerteig des gesetzlichen Selbstthums im menschlichen Herzen, daß auch im Verlauf der evangelisch kirchlichen Lebensentwickelung die alten Irrthümer nur in feinerer Weise unter den verschiedensten möglichen Formen wieder hervorgetreten sind. Nicht zu reden von der groben Verkehrung des biblischen und evangelischen Begriffes der μετάνοια durch den Rationalismus, welcher in antik heidnischer Weise irgendwelche moralische „Besserung“ in eigener Kraft an dessen Stelle setzte und damit einen dem römischen nichts nachgebenden Nomismus wieder heraufbeschwor, sondern auch wahrhaft evangelische und tiefere Richtungen der Kirche sind in feinerer Weise demselben Betruge der Sünde erlegen. So der Orthodoxismus, wenn er die reine Lehre oft in dem Sinne trieb, als eröffne die bloße klare und rechtgläubige Einsicht in das eigene Verderben den Weg zum Heil; noch mehr der Pietismus in seiner schlechten Gestalt, wenn er im Gegensatz dagegen eine intensive Gemüthszerknirschung und einen entsprechenden äußerlich praktischen Rigorismus mit seinem Begriffe von wahrer heilwirkender Buße verband; endlich mußte auch die Brüdergemeine in ihrem Kampfe gegen beide Abwege bei sich pfmals zugleich jenen schlechten Herrnhutianismus finden und bestreiten, dem schon eine lebhafte „Gefühligkeit“, weiche Empfindung und Phantasieerregung als Kennzeichen der Herzensänderung gelten sollten. Und alle diese Irrthümer sind auch bis auf diesen Tag noch nicht ausgestorben inmitten

Digitized by Google

der evangelischen Kirche und die beiden letzteren gerade in ihren erweckten Kreisen am wenigsten.

In der That läßt sich auch im Inneren des Menschen noch ein verhältnißmäßig Aeußeres unterscheiden von dem Innersten des Herzens, das gesammte psychische Lebensgebiet von dem pneumatischen Centrum, das geistige oder seelische Naturleben aller Art von der innersten ethischen Grundrichtung der Person, und wie eine tiefere Anthropologie diese Unterscheidung nie wird missen können, ebenso ist sie für die christliche Erkenntniß, wie wir in der Lehre von der Sünde bereits gezeigt haben, von der allerhöchsten Bedeutung. Wie diese, so kann auch die Lehre von der Erneuerung des Sünders in Christo nie wahrheitsgetreu aufgebaut werden ohne die allenthalben klar und sicher durchgeführte Unterscheidung des peripherisch naturhaften und des ethisch persönlich centralen Lebens. Freilich lassen sich beide Gebiete nie auf mechanische Weise scheiden, am wenigsten von dem Moment der Erweckung an, wo das zweite, das vorher mehr oder weniger latent war, nun eben wirksam hervortritt, und fortan auf keinem Stadium seiner Selbstentfaltung anders zur Erscheinung kommen kann, als in seiner ursprünglichen organischen Verbindung mit der Naturbasis der Seelenkräfte. Aus der neuen Grundrichtung des Herzens geht zumal im gesunden Zustande nicht ohne Licht und Wärme, Erkenntniß und Empfindung, die einzelne Willensbestimmung und That hervor, und so ist am wenigsten die erste entscheidende That des inwendigen Menschen, durch welche diese neue Grundrichtung eintritt, das Aufgeben des Eigenen in der Sinnesänderung, denkbar ohne Concurrenz dieser einmal gegebenen Aeußerungsformen des menschlichen Geistes- und Gemüthslebens. Aber wie dieselbe in ihrem göttlichen Wesen und Werthe sofort aufgehoben sein würde, wenn sie, statt von Obenher frei gewirkt, und so vom Menschen frei empfangen zu sein, als selbsteigener, außergöttlich menschlicher, also wieder naturgeistiger Willensakt gefaßt wird, ebenso auch, wenn ihr Wesen in die vorangehende äußerlich formelle Erkenntniß oder sinnlich geistige Empfindung gesetzt, und von irgend einem bestimmten Grade oder einer besonderen Art beider ihre Geltung abhängig gemacht wird. Denn dies Alles gehört ja in das Gebiet des gattungsmäßig und individuell Natureigenen des Menschen, und sowie er diesem in irgend einer Gestalt einen ethischen Werth vor Gott beilegen und es ihm in seiner Buße gleichsam opfernd darbringen will, vermischt er wieder, was bei aller organischen Verbindung doch ebenso bestimmt immer unterschieden werden muß, Natur und Gnade, Fleisch — im biblischen Sinne — und Geist, und setzt also, statt die Realität seiner Sinnesänderung dadurch zu bestätigen, dieselbe vielmehr in demselben Maße vor Gott und Menschen in Frage. Begrifflich also muß vielmehr auch gegenüber allen solchen feineren Abirrungen unser obiger Satz durchaus festgehalten werden, daß eine jede in irgend einem Sinne in ihrer Entstehung und Erscheinung selbsteigene Sinnesänderung — ἐξ ἔργων, ἐξ ἡμῶν, im biblischen Sinne (Eph. 2, 8.) — eine contradictio in adjecto ist, das πρῶτον ψεῦδος, von dessen Begehung oder Verwerfung in

Digitized by Google

Leben und Lehre Werth und Wahrheit der neuen Lebensgründung entscheidend abhängt. Was wir schon in § 1 vom Wesen der wahren Religion sagten, daß sie von Gott gewirkte und gelehrte Hingegebenheit des Herzens sei, das kommt hier gleich bei diesem ersten negativen Anfang der Erneuerung des Sünders in Christo zur wahren Religiosität, d. h. zur kindlichen Gottesgemeinschaft, oder bei jenem „Umkehren und Kindwerden“ mit seinem ganzen Ernste in Anwendung.

An diesem entscheidenden Punkte im göttlichen und schriftmäßigen Sinne, auf dem Grunde augustinischen und mystischen Erfahrungslebens ursprünglich wahrhaft reine Arbeit gemacht zu haben, das ist das unermeßliche ewige Gnadengut der Reformation, während der unvertilgliche Erbfluch der römischen Lehre eben darin wurzelt, daß sie gegen dies lautere biblische Zeugniß der Reformation sich bleibend verschlossen hat. Der Sieg jenes reformatorischen Erbsegens entfaltet sich aber am vollendetsten darin, daß die evangelische Kirche, sofern sie nur diesem Grunde des Geistes unerschütterlich treu bleibt, allgemach im Fortschritt ihrer Lehrentwickelung mit völliger Zuversicht auch die Wahrheiten nach der anderen ethisch persönlichen Seite des Erneuerungswerkes hin, sich aneignen kann, welche sie im ersten Fluge der Begeisterung und im Sturme des Kampfes allerdings zu sehr übersehen, die Gegner aber mehr betont haben, die jedoch im System der letzteren, weil der tiefste Grund einmal nicht rein war, ihnen unter der Hand immer wieder zu ebenso viel Unwahrheiten wurden. Wir kommen darauf späterhin näher zurück. Hier haben wir nur, gerade auch vom Standpunkte der Brüdergemeine aus, im Sinne jenes tiefen Bekenntnißliedes von Zinzendorf: Weil die Worte Wahrheit sind u. s. w. (Brr. Gesangb. Nr. 403, 1—4.), noch einmal bestimmt zu bezeugen, daß nicht die klarste Verstandeseinsicht von der Unfähigkeit des Menschen, Gotte zu genügen, als solche, nicht das bewegteste Gefühl der Zerknirschung vor ihm als solches, nicht die zahlreichsten, wenn auch keineswegs bewußt unlauteren, aber eben doch selbsterdachten und selbstgemachten guten Vorsätze — mit denen vielmehr nach dem derben kirchlichen Sprichwort „der Weg zur Hölle gepflastert ist“ — das Wesen einer wahrhaftigen evangelischen μετάνοια constituiren, sondern eben gerade die absolute principielle Abstraktion von dem Allen in Bezug auf die Rechtfertigung vor Gott, die innerste Herzensstellung in diesem Sinne, mag dieselbe nun von einer mehr oder minder klaren formellen Lehrerkenntniß, oder einer mehr oder minder starken Gefühlserregung oder endlich einer mehr oder minder energischen Willensbewegung im niederen und äußerlichen Sinne begleitet sein, oder nicht [1]). Das richtet sich nach dem Naturell und Temperamente, nach den Verhältnissen und Umgebungen des Einzelnen, aber das Wesen ist es eben deshalb nicht.

Und da ist denn allerdings diesen Mißverständnissen allen weniger ausgesetzt, dagegen für das Wesen der Sinnesänderung im bezeichneten Sinne

[1]) Vgl. Spangenberg, Idea, S. 246.

Digitized by Google

tief erläuternd der Ausdruck, welchen der Herr, neben anderen verwandten, für den bleibenden Zustand solcher „bußfertiger" Gesinnung braucht: die Armuth im Geiste[1]). Diesen haben wir daher gleich in die Ueberschrift mit aufgenommen und nun hier noch näher zu berücksichtigen. Dieser Begriff des *πτωχὸς τῷ πνεύματι* — mit seinen gleichwiegenden Synonymen — hat seine alttestamentliche Wurzel in den verwandten der prophetischen Theologie נִשְׁבְּרֵי לֵב, עֲנִי, עָנִי u. a. (Jes. 61, 1 ꝛc.; Ps. 51, 19; die „Elenden" bei Luther) und bringt sie aus der öfters noch zu äußerlichen Fassung — vgl. das parallele *πτωχὸς* am Anfange der Bergpredigt bei Lucas, c. 6. — zu ihrer vollen innerlichen Pleroſis. Im *πτωχὸς* ist ausgedrückt das Objekt derjenigen Erkenntniß, welche, wie schon gesagt und selbstverständlich ist, bei diesem Akte oder Zustande des tiefsten persönlichen Lebens nicht fehlen kann, nämlich das eigene natürliche Wesen und Leben, in seiner totalen Leerheit von aller *δόξα θεοῦ* (Röm. 3, 23; 7, 18.), von allem Guten oder Rechten, worauf die Person ein Selbstvertrauen vor Gott gründen könnte. Der Mensch erkennt sich in seinem totalen Elend (cf. § 35.) nach der juridischen und ethischen Seite, als unter dem Fluche und der Macht der Sünde, anerkennt die absolute Verwerflichkeit der letzteren vor Gott, somit auch die eigene Verwerflichkeit und Verdammlichkeit vor ihm als dem Heiligen. Wieviel jeder Einzelne dabei von freier, im engeren Sinne Schuld begründender Sünde, für welche er Gott auch persönlich verantwortlich ist, zu erkennen und zu bekennen hat, dies ist, wie wir früher uns ausgesprochen haben und die Erfahrung des inneren Lebens der Einzelnen bestätigt, nicht allgemein bestimmbar. Das Freie als solches läßt sich seinem Begriffe nach nicht als Nothwendiges und darum für Alle Gleiches bestimmen, und wenn die dogmatische Theorie dies gleichwohl versucht, so thut sie dies ebenso sehr zum Schaden des wahren praktischen Interesses, als im Widerspruch mit ihren eigenen unveräußerlichen Grundbegriffen. Dagegen muß sie, übereinstimmend mit Schrift und Erfahrung, und den früheren Bestimmungen über die adamitische Sünde als solche getreu, von einem jeden wahren *μετανοῶν* und *πτωχὸς τῷ πνεύματι* jenes Bekenntniß der eigenen objektiven und faktischen Verdammlichkeit vor Gott absolut fordern, welche durch nichts Selbsteigenes, es heiße, wie es wolle, sondern allein durch Gottes Vergebungsgnade in Christo aufgehoben werden kann. Denn der zur wahren Geistesarmuth erleuchtete adamitische Sünder erkennt nun eben mit voller und erschreckender Klarheit und Gewißheit, wie er für sich selbst, seinem natürlichen Zustande nach, ganz in der Gottentfremdung und Sünde gefangen ist, und aus diesem Zustande sich auch in keiner Weise selbst zu befreien vermag. In diesem Zustande des *θάνατος* im ethischen Sinne weiß er sich auch der *ὀργὴ* von Seiten des heiligen

[1]) Matth. 5, 3. *πτωχοὶ τῷ πνεύματι;* cf. 11, 28: *κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι;* 18, 3: *ὡς παιδία, — ταπεινοῦντες ἑαυτούς;* Röm. 7, 24: *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος:* ich elender Mensch bei Luther.

Digitized by Google

Gottes unlösbar verhaftet und wird der tiefen Heillosigkeit dieser seiner dermaligen Beschaffenheit und Lage lebendig inne [1]).

Dieser Karakter subjektiver Lebendigkeit und Innerlichkeit, welchen solche Erkenntniß hat, ist ausgedrückt in dem πνεύματι, und zwar so, daß dieselbe dadurch auch in ihrer ethischen Tiefe, als göttlich geistige, als gottgewirkte persönliche Herzens-Erkenntniß bezeichnet wird. In dieser Eigenschaft kann sie nun aber auch eines entsprechenden Gefühlselementes, mögen Art und Grad desselben noch so individuell bestimmt sein, nicht entbehren. Dies ist das πενθεῖν, welches der Herr an der bezeichneten Stelle unmittelbar mit der Armuth im Geiste verbindet. Und aus dieser Stimmung des Gemüthes geht wiederum mit innerer Nothwendigkeit diejenige Willensbestimmtheit hervor, welche ebenda zunächst als πραΰτης bezeichnet wird; diese ist das erste negative Moment der neuen Willensrichtung, jene in Folge des gebrochenen eigenen Sinnes und Willens der Natur (der ἐριθεία, Röm. 2, 8.), „sanfte", d. h. willig leidsame Gesinnung, welche sich gern einen anderen Weg, als der bisherige der Sünde und der Werke war, führen läßt, wenn er ihr nur gezeigt wird. Geschieht dies nun in irgend einer Weise, entweder durch das Evangelium selbst, oder doch durch eine vorbereitende Gnade und Wahrheit, wie die alttestamentliche, zumal prophetische, so erwächst auf dem Boden dieser zunächst negativen Bestimmtheit die entsprechende positive, die bewußte und freie gottgewirkte Sehnsucht nach dem Heil, der „Hunger und Durst" nach dem „Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit" (Matth. 5, 6; 6, 33.), d. h. nach der Gemeinschaft mit Gott und der darin allein gegebenen Freiheit von der Schuld und Macht der Sünde (Joh. 8, 32. 36; Röm. 7, 24.).

Hier ist denn der Punkt, wo mit der positiven Erfüllung des negativen Anfangs die μετάνοια schon in die πίστις, nach deren allgemeinstem Begriffe, auf organisch lebendige Weise übergeht. Nur die formelle Unterscheidung im System setzt unserer gegenwärtigen Betrachtung hier ihre Grenze, und je weniger, zumal eben der Gnadenbotschaft des Evangeliums selbst gegenüber, im wirklichen Leben hier eine solche Scheidung stattfindet, desto klarer erkennen wir, wie der Herr an der angeführten Stelle einer solchen Armuth im Geiste als dem fruchtbarem Lebensgrunde, dem empfänglichen Mutterschooße des neuen Menschen aus dem Geiste, sofort den Besitz des Himmelreiches zusprechen kann.

---

[1]) Vgl. Zinzendorfs Aeußerungen über »die metanoia oder Sinnesänderung, wenn, wie es Lutherus ausdrückt, Grund und Boden umgestürzt und das Unterste zu oberst gekehrt wird, indem Alle ohne Unterschied sich erkennen und bekennen müssen als dieselben verlorenen und verdammten Sünder«, an welchen das Gericht und die Strafe über die Sünde, das Verderben von der Hand des Herrn muß vollzogen werden, nicht — allein und eigentlich, entscheidend — weil sie Böses gethan, sondern weil ein Jeder ein Mensch ist, eine verlorene Creatur, an welche Satan und Sünde Prätension macht u. s. w. »Ein Mensch«, d. h. ein adamitischer Mensch und Sünder. Londoner Reden, Abth. V, S. 242 ff.

Digitized by Google

Haben wir so den Begriff der wahren μετάνοια in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung für das Erneuerungswerk erkannt, und dieselbe als den verheißungsreichen, ob auch zunächst vorwiegend negativen, ersten Anfang dieses Vorgangs nach der subjektiven Seite hin gewürdigt, so kann die Antwort auf die zweite Hauptfrage, wodurch die μετάνοια bewirkt werde, nicht zweifelhaft sein. Es versteht sich zunächst im Allgemeinen von selbst — nach den Resultaten von § 49 sowohl als von § 50—52, — daß der schöpferische Urheber derselben allein Gott ist. Nur weil seine äußere und innere Wirksamkeit die causa efficiens dieser Frucht ist, ist sie eine wahrhaftige, ist gut. Aber sie ist dies andererseits auch wieder nur darum, weil sie vom Menschen frei empfangen wird, und insofern haben wir nichtsdestoweniger volles Recht, sie, gegenüber dem Inhalt der beiden vorigen Paragraphen, unter dem Gesichtspunkte der menschlichen Seite zu betrachten. Darum finden wir ja auch im neuen Testament allenthalben die Aufforderung an die Menschen zum μετανοεῖν, und denselben Sinn hat auch die Seligpreisung dieser Gesinnung in Matth. 5. Es waltet eben schon an dieser ersten Schwelle des Gottesreiches das neue gottmenschliche Grundverhältniß, hier als das Geheimniß der ersten Herzensüberwindung durch die göttliche Wirksamkeit, dessen Schleier wir nicht zu lüften versuchen dürfen, wollen wir nicht seine Wahrheit und Lebendigkeit in ethischer und psychologischer Hinsicht aufopfern.

Schwieriger gestaltet sich aber die obige Frage, wenn wir, näher eingehend, sie dahin stellen: welches die Mittel sind, durch die Gott diese Sinnesänderung bewirkt, oder wie sich diese freie Frucht am menschlichen Herzen verhält zu den verschiedenen Momenten der entgegenkommenden Thätigkeit Gottes: ob schon vor der Berufung zu Christo im engeren und vollen Sinne oder erst mit und nach dieser die rechte μετάνοια gewirkt wird, und sofern vorher, wodurch eigentlich? — Es ist dies die in der Kirche viel bewegte Frage, ob die wahre Buße aus dem Gesetze oder aus dem Evangelium komme? Das Erstere ist die Anschauung der Kirche vor und nach der Reformation, wo Luther und Melanchthon sie gegen Agricola vertreten, weit überwiegend gewesen [1]). Das Zweite die unter Anderen von Zinzendorf besonders stark geltend gemachte Behauptung. Für das Leben mit seinen concreten Verhältnissen und Bedürfnissen ist, wie z. B. ein Hofacker aus unmittelbarer Erfahrung heraus richtig bezeugt, beides wahr und gültig, die Wissenschaft aber muß in ihrem eigenen Interesse, wie in letzter Instanz auch in dem der Praxis, genauere Bestimmungen suchen, und wir gehen daher hier näher auf den Gegenstand ein.

---

[1]) Vergl. aber in J. Köstlins gründlichem Werke: Luthers Theologie u. s. w. die Bemerkungen über Luthers Anschauungen in Betreff des hier behandelten Punktes, Th. II. p. 440 ff. Die Buße hebt an a timore et judicio Dei, durch das Gesetzeszeugniß gewirkt, aber wenn weiter nichts hinzukäme, gäbe es nur eine »Reuebuße«.

Digitized by Google

Es kommt bei der Entscheidung der Frage darauf an, was man unter Buße, was unter Gesetz und was endlich unter dem „durch“ oder „aus“ versteht.

Sofern zum vollen Begriffe der μετάνοια im vorher erörterten Sinne die lebendige Einsicht gehört, daß man in seinem gegebenen natürlichen Zustande der δόξα θεοῦ ermangelt, vielmehr πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν (Röm. 7, 14; 3, 9.), also ὑπόδικος τῷ θεῷ (3, 19.) Objekt seiner ὀργή (1, 18; Eph. 2, 3.) ὑπὸ κατάραν (Gal. 3, 10.) ist, so kann nach Schrift und Erfahrung nicht geleugnet werden, daß zur Bewirkung dieser Einsicht das Zeugniß des göttlichen Gesetzes, schon im Gewissen (Röm. 2, 14.) bestimmter noch im alttestamentlichen νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι (Eph. 2, 15.) dient und dienen soll. So bezeugt es der Apostel Paulus: Röm. 3, 20; 7, 7: διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Darum hat denn auch nicht nur Johannes der Täufer das Gesetz aufs Neue einschärfen müssen, ehe das Heil kam, sondern auch Derjenige selbst, welcher es brachte, verschärft das Gesetz zugleich objektiv durch geistige Vertiefung desselben, um der Menschheit noch mehr den erforderlichen Blick in die Tiefe ihrer Sündigkeit zu eröffnen. Auch die Apostel, ihren gläubigen Gemeinen gegenüber, lassen es daran nicht fehlen (Matth. 5—7; 19, 18 ff.; Röm. 1, 18; 3, 20; 1 Cor. 6, 9 ff.; Gal. 6, 7 ff.).

Da nun in diesem Gesetzeszeugniß auf allen Stufen nicht nur der objektive Inhalt des Gotteswillens an den Menschen, sondern auch dessen heilige Energie dem Sünder zum klaren Bewußtsein gebracht wird, welche den Uebertreter strafend heimsucht, so ist die natürliche Wirkung ein Erschrecken vor den bitteren Folgen des gottwidrigen Thuns, bald mehr, bald weniger heftig, je nach der Kraft und Klarheit des empfangenen Zeugnisses und nach der Erregbarkeit des Empfängers selbst. Vom einfachen Gewissensschmerz (— „biß“) bis zu einer solchen λύπη, welche als höchste trostlose Angst (2 Cor. 7, 10) den Tod im physischen (Selbstmord) oder psychischen (Wahnsinn) oder endlich auch im pneumatischen Sinne völliger Selbstverhärtung gegen alle Wahrheit zur Folge hat, ist da eine lange Stufenreihe. Jener feige Anfang und dieser schlimmste freche Ausgang zeigen zur Genüge, daß die Gemüthserregung in dieser Gestalt wirklich nur λύπη τοῦ κόσμου, d. h. eben selbst noch völlig natürlicher Art und im Grunde nichts Anderes ist, als fleischliche Sorge um das sinnlich selbstische, eigene Ich. Und daß dem auch nicht anders sein kann, zeigt ein Blick auf die hier wirkende objektive Ursache, das Gesetz als solches im strengen Gegensatz gegen jedes Element der Verheißung und der Gnade.

Diese ausschließlich negative, fordernde und drohende Selbstbezeugung Gottes, d. h. seine, wie es scheint, absolute Selbstzurückziehung von dem Sünder, kann auf Seiten des letzteren an und für sich auch nur die gleiche Wirkung haben, eine nur verstärkte Entfremdung des Herzens von Gott, mag dabei äußerlich der Feige ihm noch einen kriechenden Knechtsdienst erweisen, oder der Freche ihm offen den Krieg erklären: Ὁ νόμος

Digitized by Google

ὀργὴν κατεργάζεται, τὸ γράμμα ἀποκτείνει. (Röm. 4, 15; 2 Cor. 3, 6; Gal. 3, 10.).

Da ist es nun aber ein offenbarer Widersinn zu behaupten, diese fleischliche Todesfurcht, die selbst Tod ist, könne Keim und Anfang der Belebung aus dem Geiste, solche Buße könne der positive Grund des seligmachenden Glaubens sein. Gott schafft nicht das Gute aus dem Bösen, das Negative wirkt auch nur Negatives und nicht Positives (Matth. 7, 17—20. cf. 3, 7 ꝛc.). Vergl. § 39 über Gesetz und Verheißung.

Dagegen hat die Voraussetzung desto mehr für sich, daß gerade von der höchsten positiven Selbsterweisung Gottes, seiner vollendeten Selbsthingebung an die sündige Welt in Christo die wahre und ganze, heilig freie Gewinnung des Sünderherzens zu erwarten sei, ja von ihm allein. Und in der That bestätigt zunächst die Erfahrung aufs Lebendigste den Satz, daß die wirklich freie und eingehende Erkenntniß der ganzen Tiefe des eigenen Elendes, der Schuld und Macht der Sünde, und die ebenso freie, wahrhaft persönliche Willigkeit und Sehnsucht, durch die Kraft der göttlichen Gnade von diesem Elend befreit zu werden, also die ganze und tief ausgereifte μετάνοια erst unter dem Kreuze Christi, durch das im Glauben bereits erfaßte Opfer des ewigen Hohenpriesters gezeitigt wird. Da wird die Seele erfüllt von dem im höchsten Sinne göttlich geistigen Schmerz, nicht bloß um den eigenen Zustand in ethischer Beziehung — denn darüber ist sie im tiefsten Grunde schon getröstet durch den Glauben an die sündenvergebende Gnade, — sondern auch und mehr noch um die unverdiente Liebe Gottes in Christo, welche sie mit all' ihrer gebeugten Dankbarkeit nicht genugsam ehren zu können fühlt (Acta 2, 37: κατενύγησαν τῇ κ. Gal. 3, 1; cf. Röm. 5, 6. 7.). Man muß auch zugeben, daß bei entweder sehr plötzlichen und zugleich tiefen, oder auch bei sehr langsamen, aber von vorn herein positiv evangelischen Bildungen der Herzenserneuerung dieser kraftvollste Faktor oft fast der allein wirksame sein kann und ist. So war es z. B. bei einem Zinzendorf nicht erst seit jenem: „Das that ich für dich, was thust du für mich?", sondern auch schon ehe ihm diese Segensstunde zu Theil wurde, von früher Jugend an. Ebenso ist ausgemacht, daß bei schon begründetem Geistesleben im Glauben es keinen kräftigeren und mehr hervortretenden Faktor gibt, als diesen, wenn es recht steht. Und diese Erfahrungsthatsachen finden endlich auch ihren theoretischen Erklärungsgrund zur Genüge darin, daß das Wort vom Kreuz seine vollendende positive Gnadenfülle ja doch nur so darlegt und mittheilt, daß in ihm zu gleicher Zeit der höchste Ernst der Gesetzeswahrheit erst zum vollen Ausdruck gelangt. Nicht nur die Liebe Gottes gegen den Sünder, sondern ebenso auch der Zorn Gottes über die Sünde kommt in diesem Evangelium vom Fluchtode des Heiligen vollständig ans Licht und insofern ist wirklich in diesem Worte vom Kreuz Alles auf vollkommene Weise gegeben, was erforderlich ist, um ein menschliches Herz so zu beugen und zu erheben, daß es zu einer wahrhaftigen

Digitized by Google

Sinnesänderung gelangt. Dies ist die unvertilgliche Wahrheit in dem zinzendorfischen Zeugniß, daß es zur Erreichung dieses Zieles, — an und für sich — keines Anderen bedürfe, als dieses vollen Zeugnisses von dem Opfer Christi.

Aber auf der anderen Seite ist auch nicht zu leugnen, daß dieser Satz sowohl der Schrift als der Erfahrung gegenüber einer sehr bestimmten Limitation bedarf. Was zunächst die angeführten Erfahrungszeugnisse betrifft, so haben wir es mit dem neuen Leben hier noch nicht zu thun, und jene Fälle im Gebiete der neuen Geburt sind ebenso erfahrungsgemäß, als sie vorkommen, doch immer die selteneren, und zwar aus leicht zu begreifender Ursache. Denn gerade in Beziehung auf die erste Begründung der *μετάνοια* und im Blick auf die Mehrzahl der Menschen ist klar, daß in der Rohheit und dummdreisten Selbstgenugsamkeit des natürlichen Menschen als solchen jene tief positive Hingebung Gottes in Christo an denselben im Allgemeinen den entgegengesetzten Erfolg haben, den Trotz und Leichtsinn bestärken, mithin ihre ausschließliche Hervorhebung in der Predigt in der That unpädagogisch sein würde. Davon hat gerade die Brüdergemeine Erfahrung genug gemacht. Deshalb hat denn auch Gott nach der Schrift thatsächlich nicht mit der Sendung seines Sohnes, das Werk der Heilsbegründung angefangen, sondern nach der ersten nothwendig positiven Grundlegung durch die allgemeine Verheißungsökonomie (cf. §. 39.) sollte und mußte ebenso nothwendig der *νόμος* ein mehr negativer *παιδαγωγὸς* auf Christum sein, bis daß „die Zeit erfüllet war". Dies behält auch für die christliche Zeit mit ihrer evangelischen Predigt und Seelenerziehung seine tiefe vorbildliche Bedeutung, und die neutestamentlichen Urkunden, die Evangelien, wie natürlich, am meisten, zeigen durch die That, daß auch ihr der gesetzliche Inhalt nicht fehlen kann und darf. Dadurch wird Zinzendorfs [1]) Paradoxon: „daß man das Gesetz nicht genug removiren könne" schriftmäßig widerlegt, wie es die Erfahrung in anderer Weise, nicht bloß negativ, sondern auch positiv, nach der guten Seite hin ebenfalls widerlegt. Die wahre Frucht nämlich von dieser göttlichen Pädagogik, wie sie in der Schrift alten und neuen Testamentes vorliegt, ist erfahrungsgemäß nicht nur jene fleischlich selbstische Furcht um das eigene sinnliche Ich — ob diese im einzelnen Falle anfangs auch da ist, oder nicht, ist nie entscheidend — sondern vielmehr und wesentlich das Erwachen jenes ewigen Selbst, wie wir uns früher ausdrückten (cf. § 34 fin.) des „inwendigen Menschen" (Röm. 7, 17. 22.), welcher nun, von dem sündigen auswendigen und alten Menschen sich schon unterscheidend, sich als das wahre Ich, die von und für Gott seiende wahre Persönlichkeit erfaßt. Hier ist schon etwas Positives, Wahrhaftiges da, denn hier ist nicht mehr der feindselig knechtische Sinn, sondern der werdende kindliche, be-

[1]) Es versteht sich, daß er anderwärts, wo er nicht gerade im Zuge einer überschärften Polemik ist, vorsichtiger und richtiger spricht. Vgl. u. a. Reden über die Augsburger Confession S. 222 und öfter.

Digitized by Google

gewendetes göttlich geistliches Leben. Dessen erste Thatäußerung liegt in der ebenso göttlich geistigen Furcht des inwendigen Menschen für diese seine wesentliche Beschaffenheit und Bestimmung, in der heiligen Sorge des Menschen, sein wahres Wesen, das Beste, was er hat, zum ewigen Leben zu retten, wohin es gehört, und die ethische Selbstbewährung dieses Verlangens liegt in der Bereitwilligkeit, für die Erlangung dieses Einen, was Noth ist, das gesammte sinnlich endliche und sündige Eigenleben dranzugeben (Matth. 10, 39 ꝛc. Joh. 12, 25.). Es handelt sich hier um den Selbsterhaltungstrieb des von Gott erweckten geistlichen Lebens, der aber eben dadurch von dem sinnlich natürlichen sich unterscheidet, daß er, weil göttlichen Ursprungs, die Person auch nicht in ihrer Außergöttlichkeit, knechtlich und sündlich, sondern gerade in ihrer Gottesverwandtschaft, kindlich und heilig erfaßt.

In der Wirklichkeit des Lebens mischt sich nun mit diesem geistlichen Princip auch immer noch vielfach jenes fleischliche, aber Gott scheidet dann im weiteren Verlaufe des Erneuerungswerkes immer mehr das Gold von diesen unreinen Schlacken, welche der Schmelzungsproceß abgeworfen hat. Auch bedarf ja das Gold selbst noch immer weiterer, bewährender Läuterung, d. h. dieses erste Moment wahrhaftigen Lebens ist doch, obwohl Wahrheit, noch nicht die ganze Wahrheit der Stellung des Menschen zu Gott. Gott in Christo ist da noch nicht durch den Glauben in das Menschenherz neugebärend eingegangen, sondern der Mensch erfaßt und sucht sich erst in Gott, und das Heil Gottes in Christo für sich. Die Kindschaft mit ihrer vollendeten Freiheit persönlicher Liebesgemeinschaft ist noch nicht begründet, sondern den gebrochene und sehnsüchtige Sinn ist erst in der Umkehr kindlich williger Selbsterniedrigung begriffen, und darum fehlt auch dieser — den μετάνοια als „Bußfertigkeit“ — noch jene volle Intensität und reife Vollendung, welche wir vorher als Frucht des Glaubens an Christi Kreuz bezeichneten. Das Herz ist vor der Hand mehr nur noch „zerbrochen“, als im tieferen Sinne „zerschmolzen“. Aber diese kindliche Ehrfurcht vor Gottes heiligem und gnädigem Willen, diese demüthig gebeugte Liebe zur objektiven Wahrheit, mag die letztere auch das eigene Wesen noch so sehr verurtheilen, ist bei alledem doch eben auch subjektiv schon wesentliche Wahrheit, etwas gottgewirktes Gutes, also ein positiver Anfang, auf welchen das Weitere sich vernünftig und heilig aufbauen kann. Eine solche Frucht der göttlichen Pädagogik darf daher in der That nicht gering geachtet werden. Es ist aber dazu auch um so weniger Ursach, als durch diese Anerkennung gleichwohl der erstaufgestellte Satz von der Unwirksamkeit des Gesetzes als solchen in seiner reinen Negativität durchaus nicht umgestoßen wird.

Denn es war ja, wie wir früher gezeigt haben (§ 39. 40.) das, was Gott dem Evangelium vorangeschickt hat, keineswegs bloß Gesetz im engeren, negativen Sinne, sondern vielmehr zuerst und wesentlich die positive (Gal. 3, 8. ꝛc.) Verheißung und nur dann auch Gesetz. Beides ist allenthalben untrennbar aufgetreten, so im alten Testamente, wie bei Christo selbst. Sogar bei dem Täufer ist das Gesetz von der Verheißung

Digitized by Google

ganz und gar eingeschlossen und durchdrungen, und eben dadurch seiner an und für sich nur tödtenden Wirksamkeit beraubt, in seiner erleuchtenden aber heilsam angedient worden. Und bei Christo tritt es schon viel unverhüllter als im alten Testament nach seiner idealen Seite und ewigen Wesenheit, als die absolute ethische Wahrheit auf, es wird also auch seinerseits, obgleich es als absolute Forderung seinen specifischen negativen und tödtenden Karakter behält, ja denselben hier ebenfalls erst ganz enthüllt, zu gleicher Zeit doch schon zu einer positiven Lichtoffenbarung Gottes. In dieser Eigenschaft kann es dann auf jedes wahrhaft erweckte Herz, welches durch die lockende Verheißungskraft der Gnade nur erst über jene Kluft des absoluten „Du sollst" hinüberschauen lernt, eine ebenfalls positive Wirkung üben, kann eine freie Sehnsucht erwecken nach diesem seligen und heiligen Lande des gotteskindlichen Gehorsamslebens. Und dasselbe gilt in niederem Grade doch auch schon von dem alttestamentlichen Gesetze, wie Röm. 7, 22 bezeugt und so manches alttestamentliche Wort bestätigt. Aber es gilt eben auch nicht von dem Gesetze als solchem, sondern nur insofern, als ihm selbst in seiner Tiefe eine Verheißungsseite zukommt, und insofern es mit der reinen Verheißung ökonomisch verbunden auftritt.

Darum müssen wir nach Allem doch bei dem Satze stehen bleiben, daß Alles das, was auf alttestamentlichem Boden, im Gebiete des *νόμος* dem weiteren Sinne nach, über jene von Außen vermittelte Einsicht in die Sündigkeit hinaus Tieferes, wahrhaft persönlich Freies gewirkt worden ist und unter ähnlichen Verhältnissen auch heute noch gewirkt wird, jene freie Herzenserkenntniß des eigenen gänzlichen Elendes, jenes wahre tiefe Leidtragen darüber u. s. w., nie und nirgends im eigentlichen Sinne Folge, Wirkung des Gesetzes als solchen in seiner Negativität ist, sondern vielmehr der vorchristlichen oder christlichen Verheißung, also der positiven Gnaden-Elemente innerhalb des weiteren pädagogischen Nomosgebietes. Diese werden durch die Schärfe des ersteren nur insoweit gesalzen, als es gut und nöthig ist, vermögen aber ihrerseits allein vermittelst ihres positiven Lebenszuges das Erwachen und erste Regen, das Sichselbstbesinnen und Finden des inwendigen Menschen zu bewirken. Sie sind es, an welchen die persönliche Entscheidung der Herzen, zur Buße oder zur Verstockung, sich eigentlich und bestimmend vollzieht, wie wir früher bezeugt haben (§ 40.).

Damit haben wir die Antwort auf die hier erörterte Frage gefunden und können sie dahin formuliren: Das Gesetz im weiteren, historischen und idealen Sinne, wo es die Verheißung einschließt (cf. Röm. 3, 31.), kann und soll als *παιδαγωγὸς εἰς Χ.* zur *μετάνοια* und *πτωχεία τῷ πνεύματι* führen; im engeren, rein negativen Sinne, wo es die Verheißung ausschließt, thut es dies nicht. Das Evangelium im engeren vollchristlichen Sinne, sofern es zugleich die absolute Heiligkeitsoffenbarung Gottes im Sinne des Gesetzes wesentlich einschließt, thut es am kräftigsten, aber nicht überall und selten gleich Anfangs. Dagegen das Evangelium im weiteren Sinne, d. h. jeder positive Gnadenzug auf Grunde der

Digitized by Google

Wahrheit im Gesetze thut es allenthalben allein, in stufenweise verschiedener Vollständigkeit, je nach der stufenweise entfalteten Herrlichkeit der Gnade und Wahrheit in ihm. Mit einem Wort: Die Verheißung oder das Evangelium ist die positive Ursache, die causa efficiens der Sinnesänderung, das Gesetz als die richtende Forderung die negative Ursache, die causa medians, und die μετάνοια kommt zwar nicht ohne das letztere zu Stande, aber durch das erstere. Beide Momente gehören also im lebendig organischen Sinne wesentlich zusammen und die richtige Praxis hat also, nach dem Vorgange der Schrift, beide stets zu verbinden, aber vorzugsweise, und je weiter die Seelen bereits vorgeschritten sind, desto mehr, das positive hervorzuheben.

Diese Anschauungsweise der Sache gewinnt auch gegenwärtig immer mehr Raum und Vertretung. Nicht nur Spangenberg (Idea, § 122, 2.) lehrte so, sondern auch Nitzsch, System, § 148, Anm. 1. Harleß, Ethik, 4. Aufl., S. 55 ꝛc. Schoeberlein, Grundlehren des Heils, S. 111 ꝛc. Ebrard, Dogmatik II, S. 480.

Sonach werden wir, im Rückblick auf die am Anfang gegebene Definition von dem Wesen der μετάνοια, bezüglich der Stufen ihrer Entwickelung doch mit Zinzendorf sagen müssen, daß sie in voller Ganzheit, Tiefe und Entschiedenheit erst Frucht der Berufung zu Christo durch das Evangelium ist, und, dem Glauben innig verschwistert, schon in das Gebiet der Neugeburt selbst gehört. Sie bildet so die negative Seite ihres Anfanges. Dagegen ist sie ihrerseits in ihren Anfängen, als vorläufig unmittelbare Feststellung einer neuen Gesinnung, als erste Verlegenheit um das Heil, allerdings Frucht schon der vorbereitenden Wirksamkeit Gottes und geht meist der vollkräftigen und entscheidenden Berufung voran. Gerade wenn dieser Anfang der μετάνοια in einem Herzen siegreich begründet worden, dann ist „seine Stunde“ gekommen, wo der Herr ihm entscheidend entgegentritt. Unter diesen Umständen kann es denn auch vorkommen, daß die bußfertige Armuth des Geistes verhältnißmäßig schon recht lebendig und andauernd vorhanden ist, der lebendigmachende Glaube dagegen in demselben Maße noch sehr wenig entwickelt. So theils bei suchenden Seelen auf dem christlichen Missionsgebiet, theils aber auch in der äußeren Christenheit, bei Erweckten, deren Zustand dann oft längere Zeit ein sehr kummervoller und kampfreicher ist. Ja es können dann wohl die allerheftigsten „Bußkämpfe“ oder Geburtsschmerzen eintreten, aber Zinzendorf sagt erstens mit großem Rechte: „wer kein geistlicher Quacksalber ist, mehrt sie nicht, sondern mildert sie, so viel er kann“ [1]). Und dann muß es eben auch nicht so sein, sondern es kann ebensowohl beides, das Negative und Positive, Buße und Glaube, sehr gleichmäßig auftreten, sei es nun, daß beide schnell aufleuchten, wie bei Paulus oder noch mehr dem Kerkermeister von Philippi, oder daß sie allmählich in langsamerem Fortschritt sich vertiefen und erstarken, wie bei Johannes oder Petrus. Für die Lebensentwickelung inmitten der Ge-

[1]) Cf. Naturelle Reflexionen VI, S. 67 ꝛc.

Digitized by Google

meine Christi ist dies Letztere durchaus das Natürlichere und Gesunde, und wo sie sich irgend nach ihrem Bedürfniß ausgestalten und bethätigen kann, auch das Gewöhnlichere, während, je grellere Contraste unchristlichen Wesens mit dem christlichen Namen in einem Gebiete der Kirche vorliegen, desto häufiger auch jene heftigeren Uebergänge oder „Durchbrüche“ nach pietistischer Art sein werden (vgl. später § 55.).

---

§ 53.

Der Glaube (πίστις).

Der Glaube, als die positive Erfüllung der Sinnesänderung in deren engerem, negativem Verstande ist das hingebende Herzensvertrauen auf Gottes Wahrheit und Gnade, Erkenntniß und Liebe einschließend, aber so, daß die erstere ihren Gegenstand bei aller zweifellosen Gewißheit doch noch nicht vollkommen schaut, und die letztere sich hier ausschließlich empfangend verhält. Insofern ist der Glaube der Hoffnung nahe verwandt und unterscheidet sich von der Liebe in ihrer Vollgestalt als gebender oder doch wiedergebender. Dies gilt am meisten von der vorbereitenden Entwickelungsstufe desselben im alten Testamente. Allenthalben aber ist er Gottes Werk im menschlichen Herzen und doch zugleich freie That des letzteren, die entscheidende gottmenschliche und darum einzig gottwohlgefällige Grundstellung des Menschen zu Gott.

Wir haben im letzten Paragraphen mit dem Begriff der vollen ausgestalteten μετάνοια als Geistesarmuth zugestandener Maßen schon in das Gebiet der Neugeburt selbst übergegriffen, welches in dem Augenblick beginnt, wo die Berufungsgnade von dem Heilsbegierigen im Glauben wirklich ergriffen wird. Und selbst den Begriff der μετάνοια weiter gefaßt, konnten wir in allen Stadien ihrer Entwickelung nur diejenige Buße als eine wahre und lebendige anerkennen, welche der göttlichen Gnadenverheißung gegenüber schon ein Moment des Glaubens in sich schließt. Demgemäß muß aber von diesem behauptet werden, daß er, obwohl er in seiner vollen Gestalt die Neugeburt, oder subjektiv ausgedrückt, die Bekehrung entscheidend begründet, zu gleicher Zeit doch auch schon von den ersten Anfängen derselben, von der Erweckung an vorhanden, oder doch im Werden ist und deren göttliche oder gottmenschliche Realität begründet. Ist unsere Aufgabe nun gegenwärtig, das Wesen und die Beschaffenheit des Glaubens im vollen Umfange des Begriffes zu erörtern, so müssen

Digitized by Google

wir also hier wiederum dessen Anfänge bis in die ersten Stadien der Erneuerung zurückverfolgen. Die organische Einheit des psychologischen Lebens auch auf diesem höchsten ethischen Gebiete fordert durchaus ein solches Ueberspringen der durch das formelle System gesetzten äußeren Unterscheidungen und Schranken.

Der Begriff des Glaubens ist bei aller tiefen und klaren Einheit seines centralen Wesens doch ein peripherisch sehr umfassender, und schließt eine reiche Mannigfaltigkeit von Entwickelungsstadien und Beziehungen in sich. Dies erhellt schon daraus, daß er nicht erst im neuen, sondern ebenso auch im alten Testamente eine so bedeutende Stelle einnimmt, und weiter aus den verschiedenen Bestimmungen, welche er in seiner Plerosis auf neutestamentlichem Gebiete erhält. Leider geben uns hier gerade die Hauptzeugen — weder der Herr selbst, noch die drei Hauptapostel — keine direkte Definition des Begriffes, aber die mannigfachen einzelnen Aussagen derselben lassen doch eine solche sehr deutlich zu.

Wir betrachten den Glauben zunächst von der subjektiven Seite, als menschliche Seelenthätigkeit und Herzensstellung, wie in § 1 die Religion.

Da hat auf Grunde des alttestamentlichen Ausdrucks אֱמוּנָה, הֶאֱמִין, אָמַן das neutestamentliche πιστεύειν, πίστις, zunächst die Bedeutung der festen Ueberzeugung im Gegensatz des bloßen οἴομαι, δοκεῖ μοι, des Meinens und Scheinens. Dies aber zweitens in dem Sinne, daß bei dieser zuversichtlichen Gewißheit nicht, wie es bei den Objekten des Meinens oder rein formalen Wissens so oft der Fall ist, Gleichgültigkeit oder gar Feindschaft des Herzens stattfindet, sondern das im Glauben Gewußte zugleich eben auch das Gewollte ist. Allerdings braucht Jakobus (c. 2.) bekanntlich den Ausdruck πίστις auch von dem todten oder widerwilligen Wissen, wie die falschen Christen und die Teufel es haben, und schlägt deshalb die Bedeutung des Glaubens gegenüber den Werken geringer an, als es sonst im neuen Testamente, zumal bei Paulus der Fall ist. Aber der Ausdruck πίστις ist hier auch nur katachrestisch gebraucht aus Anlaß des praktischen Verfalls, wie ihn der Apostel bei seinen judenchristlichen Lesern bekämpfen muß, und Paulus, wo er seinen Heidenchristen gegenüber sich in ähnlicher Lage befindet, vermeidet es lieber, denselben zu brauchen, sondern bezeichnet ein solches vermeintliches Glauben nur als ein todtes oder unheiliges Wissen, als eine werthlose und unwirksame γνῶσις (1 Cor. 8, 1 ꝛc. cf. Röm. 2, 17 ꝛc. — μόρφωσις τ. γνώσεως). Dem vollen, lebendig tiefen und ethischen Grundbegriffe des Glaubens nach, wie wir ihn am meisten bei Paulus und Johannes finden, ist derselbe vielmehr wesentlich eine solche feste Ueberzeugung, welche eine Herzenshinkehr zu dem Geglaubten in sich schließt —: καρδίᾳ πιστεύεται Röm. 10, 10. — und durch diese zu einem ebenso freudig freien als festen und treuen Vertrauen auf dasselbe, auf seine objektive Wahrheit und Güte, wird. Dahin lautet auch die einzige direkte Definition des Glaubensbegriffes, welche wir im neuen Testamente haben, die des Verfassers des Hebräerbriefes, c. 11, 1: ἔλ-

Digitized by Google

πιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων: gewisse Ueberzeugung von unsichtbaren gehofften Dingen, Gütern also, deren das Herz begehrt. Das Glauben im biblischen Sinne ist demzufolge eine sehr intensive persönliche That, ein Akt und Zustand des innersten Herzens, Grundrichtung in Bezug auf das Denken und Wollen, oder Herzensüberzeugung und Herzensvertrauen. So schon im alten Testamente — wie denn an der angeführten Stelle vom wahren Glauben im weitesten Umfange des Begriffes und zunächst gerade mit Beziehung auf die alttestamentlichen Glaubenszeugen die Rede ist — und so noch mehr im neuen, so verschieden auch hier wieder die Entwickelungsgrade und Stadien sein mögen, in denen dies einheitliche Wesen des Glaubens auftritt.

Ein solcher Unterschied macht sich hier namentlich insofern geltend, als auf neutestamentlichem Gebiete der Glaube einerseits eben, der μετάνοια innig verschwistert, deren positive Pleroſis oder knospende Blüthe, zu den subjektiven Bedingungen der Neugeburt gehört, also der Rechtfertigung und Kindschaftsgründung vorangehen muß, andererseits aber, durch diesen göttlichen Gnaden- und Lebensakt wiederum in sich erst vollendet, als entfaltete Blüthe, die fortwährende Basis alles neuen Lebens, der fruchtbare Keimgrund aller gottmenschlichen Reproduktion ist. Dort ist er, kraft der vorbereitenden oder auch schon berufenden Gnade, nur erst die vollendete Receptivität, die reine Willigkeit, das hingegebene Empfangen-Wollen des menschlichen Herzens gegenüber der Gottesgnade in Christo, oder im Bilde der Palingeneſie, ein kraft verborgener göttlicher Lebenszeugung nur eben zur Geburt ausreifender embryonischer Zustand. Hier, nachdem die Gottesgnade in Christo dem geöffneten Herzen mitgetheilt und zugeeignet worden, ist er, dem Heraustreten des Lebens in der Geburt und seinem weiteren Bestehen entsprechend, die aktuelle Reception, der wirklich vollzogene Empfang und das fortwährende freibewußte und alles Wachsthum des Lebens vermittelnde stetige Empfangen neuer Gnade und Kraft.

Dieser Unterschied ist besonders für die richtige Fassung der Lehre von der Rechtfertigung, weiterhin der Lehre von der Taufe sehr wichtig, und in der von dem neuen Leben kehrt etwas Aehnliches wieder, insofern ja oftmals in Zeiten der Anfechtung und Schwachheit das Glauben — wenigstens für das momentane subjektive Bewußtsein — wieder nur zu jenem Glauben wollen sich depotenzirt (Röm. 8, 26; cf. Marc. 9, 24.). Aber auf der anderen Seite darf der Unterschied doch niemals zu einem specifischen gemacht werden, so daß die innerste Wesenseinheit solcher verschiedenen Entwickelungsgrade des allgemeinen Glaubensbegriffes, des πιστεύειν als menschlicher Herzensstellung, geleugnet und damit die tiefe organisch psychologische Continuität des ganzen Erneuerungswerkes, sowie die ethisch persönliche Bedeutung auch schon der ersten Anfänge des Neuen im Menschen aufgehoben würde. Ein solcher specifischer Unterschied besteht zwischen dem religiös noch „todten" Menschen und dem positiv Erweckten, d. h. zwischen dem in sich Reichen

Digitized by Google

und Satten und dem Armen im Geiste, aber nicht zwischen diesem schon gläubig Bußfertigen und dem bußfertigen Gläubigen, am wenigsten eben unter diesem subjektiv-psychologischen Gesichtspunkte. Dies ist es, was der Pietismus und Methodismus mit Unrecht und zum Nachtheil seiner Bekehrungslehre verkennt.

In dieser Beziehung handelt es sich um ein inneres principielles Verhältniß von Person zu Person, die ethische Grundrichtung des Menschen gegenüber Gott und seiner Selbstoffenbarung an jenen. Da gibt es nun, zumal eben in diesem Verhältniß des Menschen zu Gott, als dem absoluten Wesen mit seinem absoluten Anspruch an das Herz, an die Persönlichkeit des Geschöpfes als solche, nur eine doppelte Grundbestimmtheit der letzteren, entweder die negative oder die positive, Feindschaft, d. h. centrifugale Beschlossenheit im eigenen Ich — oder aber Freundschaft, d. h. centripetale Eröffnung und Hingebung an Gott, mit einem Wort und concret: Haß oder Liebe. Dies hebt besonders die johanneische Lehre tief und scharf hervor, sowohl in dem Evangelium als in den Briefen (Ev. Joh. 3, 19 ff.; cf. 5, 42; 1 Joh. 3, 10; cf. Deut. 7, 9. 10.), und wir dürfen danach nicht anstehen zu behaupten, daß der Glaube als Herzenshinkehr und Herzensvertrauen seinem innersten Wesen nach der Liebe gleichartig, also selbst schon wesentlich Liebe, die anfangende Liebe sei. Darin allein ist seine hohe und entscheidende ethische Bedeutung begründet, wie sie auch Paulus, der Apostel, welcher vor Anderen das ganze Heil in Christo so ausschließlich vom Glauben abhängig macht, nicht verkennt und eben deshalb umsoweniger verkennen kann. Setzt er auch seltener den Ausdruck Liebe in diesem Sinne, so doch mitunter (1 Cor. 16, 22; 8, 3; cf. Gal. 5, 6; Eph. 6, 24; 2 Tim. 4, 8; cf. 2 Thess. 2, 10.) und desto öfter bezeichnet er das Glauben als einen Akt freien Gehorsams (Röm. 1, 5; 2 Cor. 9, 13.), den Unglauben als Ungehorsam und Widerspenstigkeit, welche zur Verdammniß führt (2 Thess. 1, 8; Röm. 2, 8.). Es ist richtig, daß die angeführten Stellen zunächst von schon Bekehrten, Gläubigen sprechen, und Gal. 5, 6 die Liebe als Wirkung des Glaubens bezeichnet, also beide formell unterschieden werden, und wir werden Recht und Wahrheit dieser Unterscheidung, welche im Allgemeinen den gesammten neutestamentlichen, ja den Schrift-Ausdruck überhaupt beherrscht, sogleich näher erörtern und begründen. Aber nicht minder gewiß ist auch, daß die wahre und lebendige Wirkung, die Frucht, eben immer nur die Thatoffenbarung des Wesens ist, Keim und Frucht also wesentlich, materiell gleichartig sind. Ebenso leuchtet ein, daß dies in Beziehung auf Glaube und Liebe wirklich die Grundvoraussetzung der neutestamentlichen Lehre ist, wenn wir bedenken, wie dieselbe einerseits das Heil so bestimmt und ausschließlich vom Glauben abhängig macht (Joh. 6, 29; Marc. 16, 16; Röm. 3, 28.), und andererseits doch ebenso bestimmt die endliche Annahme im Gericht an die Werke knüpft, diese aber wiederum in die umfassende Einheit der Liebe, als ihrer aller unmittelbare Wurzel und des Gebotes Summa, zusammenschließt (Röm.

Digitized by Google

13, 9. 10; 2 Cor. 5, 10; cf. Matth. 25, 34 ff.; 22, 37.). Diese scheinbare Antinomie läßt sich in keiner anderen Weise lösen, als durch die Anerkennung, daß der Glaube eben selbst schon wesentlich unter den Begriff der Liebe fällt. Und damit allein ist endlich auch die andere, auf den ersten Blick so paradoxe Antinomie zwischen der gesetzlichen Forderung des alten Testamentes und der evangelischen des neuen gelöst, wenn jene Liebe von ganzem Herzen und diese Glauben von ganzem Herzen begehrt [1]). Die innerste ethische Grundbestimmtheit des göttlichen Wesens, seine heilige Liebe, erlaubt schlechterdings nicht, daß gerade im erfüllenden neuen Bunde die Vermittelung des Heils auf Seiten des Menschen in einem Verhalten beruhe, welches mit dem im alten Bunde geforderten, bei aller sonstigen Unterscheidbarkeit und Verschiedenheit, nicht doch wesentlich unter einen und denselben Grundbegriff gefaßt werden könnte und müßte, um so mehr da es eben, wie vorher bemerkt, überhaupt nur ein richtiges Grundverhalten des persönlichen Geschöpfes zum persönlichen Gott gibt und geben kann. So hängt in der That nicht nur die erkennbare vernünftige Einheitlichkeit des soteriologischen Gesammtverhaltens Gottes in seiner Offenbarung an die Menschheit, sondern auch der heilige ethische Charakter gerade der erfüllenden Offenbarungsstufe des neuen Testamentes an dem von uns geltend gemachten Satz, und dem christlichen Lehrsystem fehlt der Schlußstein, wenn es denselben nicht aufnimmt [2]).

Unter diesem Gesichtspunkt kann es wohl auffallend erscheinen, wenn wir nicht leugnen können, daß gerade die Väter unserer evangelischen Kirche in ihrem einhelligen Bekenntnisse unseren Satz so sehr fehlen lassen, daß sie vielmehr Glaube und Liebe oft mit allem Nachdruck in den schärfsten Gegensatz stellen und gerade davon die ganze Gnadenherrlichkeit des Evangeliums sammt allem seinem Trost für die geschlagenen Gewissen abhängig machen. Dies ist das ausdrückliche Zeugniß auch Melanchthons, wie in der Apologie, so noch in den spätesten Ausgaben seiner loci [3]), und dagegen finden wir die römischen Widersacher zu damaliger Zeit, wie noch heute einen Möhler in seiner Symbolik [4]), unter den Verfechtern des Satzes von der wesentlichen Verwandtschaft des Glaubens und der

[1]) S. die vorher angeführten Stellen.

[2]) Von diesem Standpunkte aus können wir es nur bedauern, daß auch J. Köstlin in seinem umfassenden Werke über den Glauben (Gotha 1859.) dessen Auseinandersetzungen mit den unsrigen in fast allen wesentlichen Punkten übereinkommen, doch diesen Satz nicht geltend macht. Auch Nitzsch (System § 147.) spricht ihn nicht direkt aus, weil er das sola fide mit gutem Grunde gegen rationalistischen und romanistischen Nomismus zu wahren bestrebt ist, aber indirekt spricht er ihn doch aus, wenn er sagt, daß in dem Glauben »ein gewisses Element der Liebe, nämlich Wahrhaftigkeit, Demuth, Verlangen, Selbstverleugnung nicht fehlen könne«. Ueberhaupt befindet sich unsere Darstellung mit der seinigen in durchaus wesentlicher Uebereinstimmung.

[3]) Cf. h. Köthe S. 81. Loci ed. 1558, p. 219—32. 285 ff. 290. 293. 298 ff.

[4]) Cf. S. 164 ff. bes. 168—170.

Digitized by Google

Liebe, den Letztgenannten zum Theil mit ähnlichen exegetischen und dogmatischen Argumenten, wie wir sie soeben beigebracht haben. Aber auf der anderen Seite ist auch nicht zu übersehen, daß gerade Luther selbst in seiner tiefen mystischen Intuition, zumal in seiner frühesten Zeit [1]), den Glauben keineswegs der Liebe so schroff entgegengesetzt hat. Ebenso gewiß ist nicht nur, daß inmitten der evangelischen Kirche schon sehr früh, seit Joh. Arnd und Anderen das Bestreben sich geltend gemacht hat, zunächst auf Grunde und im Interesse eines innigen und lebenskräftigen praktischen Christenthums die mögliche und wirkliche Einseitigkeit des herrschenden protestantischen Lehrtypus im Sinne unseres Satzes zu berichtigen; sondern es finden sich namentlich auch in der Gegenwart, selbst unter den Männern der vollsten lutherischen Orthodoxie, wo diese nur keine todte oder befangene, sondern eine lebendige und freie ist, Zeugen genug im Sinne der hier geltend gemachten Wahrheit, welche die Brüdergemeine ihrerseits, nur weniger wissenschaftlich als praktisch, im Leben wie in Lied und Lehre schon ein Jahrhundert lang vertreten hat [2]). Ihr innerstes Lebens- und Erfahrungsbekenntniß drückt Harleß aus, wenn er in seiner Ethik sagt [3]): „Die Liebe kommt nicht zum Glauben hinzu, der wahre Glaube ist in sich selbst Liebe, die wahre Liebe ist in sich selbst Glaube, ... der Glaube ist der irdische und doch gottgewirkte Leib der Liebe, die Liebe ist die Seele dieses Leibes". Ein Wort, dessen lebensvolle Tiefe sich gerade auch dadurch wirksam bewährt, daß es, aus

---

[1]) Vgl. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft ꝛc. 1852, S. 214 ff. in dem werthvollen Aufsatz von Dieckhoff über »Luthers evangelische Lehrgedanken in ihrer frühesten Gestalt«, mit des Verfassers eigenen Erläuterungen, z. B. S. 215 Anmerkung.

[2]) Spangenberg in seiner Idea spricht nicht in diesem Sinne, theils weil das Buch seiner ganzen Anlage und Bestimmung nach nicht darauf hinwies, theils auch wohl seiner individuellen Geistesart zufolge. Desto öfter thut es Zinzendorf, hauptsächlich in Bezug auf den mit der neuen Lebensgnade, der Sündenvergebung, schon erfüllten Glauben (vgl. u. a. die Auszüge aus seinen Reden zum Ev. Johannis S. 652 ff.), seltener in Ansehung des Glaubensbegriffes überhaupt, somit auch der heilsbegierigen Glaubenswilligkeit der Armen im Geiste. Denn auch Zinzendorf ist durch und durch Praktiker und nicht speculativ. Er ist gegen die Gefahr eines pelagianisirenden Mißverstandes nicht weniger auf der Hut, als die Reformatoren oder sein Mitarbeiter Spangenberg (vgl. z. B. a. a. O. S. 673.). Aber der Sache nach spricht er mitunter unseren Satz doch aus, z. B. a. a. O. S. 278: »Das ist die beste Ordnung und Gemüthsstellung, wenn man die — durch die berufende Predigt von der Liebe Gottes in Christo zu armen Sündern — vorgelegte Wahrheit aus Liebe und Affektion glaubt und zum Voraus geneigt ist, alles das auch von Herzen zu glauben, was nur Schönes, Liebliches, Großes, Herzergreifendes von dem, den unsere Seele liebt, und nach dem wir uns mit all' unserem Gemüthe sehnen, noch ferner gesagt wird. Joh. 14, 21«. Fast mit denselben Worten sagt Paulus an der oben angeführten Stelle 2 Thess. 2, 10 von denen, die verloren gehen, daß dies zur Strafe dafür geschehe, daß sie »die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben«. Vgl. auch Zinzendorfs Reden über die Augsburger Confession S. 226 ff. und S. 288 vom freien Willen als »der — dem Menschen unveräußerlichen — Facultät, ohne welche die Liebe friert« u. s. w.

[3]) Vgl. S. 82 (4. Aufl.).

Digitized by Google

dem innersten Centrum des johanneisch pauliniſchen Glaubensbegriffes geſchöpft, dennoch eben um dieſer ſeiner pneumatiſchen Centralität willen zu gleicher Zeit unmittelbar den Weg zum richtigen Verſtändniß des jakobiſchen Lehrtropus eröffnet, welchen Luther von ſeinem Standpunkt aus nicht zu finden vermochte. Nach Gal. 5, 6 müßte man eher den Glauben als die Seele und die Liebe als den Leib bezeichnen und dies iſt vollkommen richtig, wenn man, wie gewöhnlich auf evangeliſcher Seite, unter dem Glauben die centrale Herzensſtellung und unter der Liebe die peripheriſche Erſcheinung und Auswirkung derſelben verſteht, indem man ſie als aktive oder vielmehr reproduktive betrachtet. Aber man kann auch, von dieſem äußerlich erſcheinenden Lebensgebiete noch ganz abgeſehen, wie wir vorher gethan, betonen, daß die innerſte Stellung des Herzens im Glauben ihrem weſentlichen Inhalte nach, unter den allgemeinen Begriff der Liebe, als perſönlich und principiell poſitiven, wenn auch zunächſt noch rein receptiven, Verhaltens falle, und dieſe Liebe auf dieſem Gebiete des innerſten Herzenslebens nur eben in der Geſtalt des Glaubens d. h. des zuverſichtlichen Vertrauens auf ein Unſichtbares auftrete und einen dem entſprechenden Complex von Ueberzeugungen bewirke. So angeſehen iſt allerdings die Liebe die Seele und der Glaube der Leib, in dem jene lebt und wirkt, und von dieſer Stellung aus kann man dann recht wohl begreifen, daß eine chriſtliche Betrachtungsweiſe, wie die des Jakobus, bei vorwiegender Richtung auf das äußerlich Erſcheinende, und minderer ſpeculativer Schärfe und Tiefe, nach dieſer ihrer concreten Anſchauungsweiſe die „Werke“ als die Seele und den Glauben als den Leib bezeichnen kann (Jak. 2, 26.), ohne doch, ſoſehr es auf den erſten Blick ſo ſcheinen muß, im innerſten Grunde, dem praktiſch religiöſen Principe nach, mit Paulus und ſeiner anders geformten Darſtellung eigentlich im Gegenſatz zu ſtehen. Die „Seele“ iſt unter allen Umſtänden die innerſte Herzensſtellung der ethiſchen Perſönlichkeit zu Gott in Chriſto, und wenn Jakobus nach ſeiner altteſtamentlich concreten Anſchauungsweiſe deren richtige Wirklichkeit nicht anders zu erkennen und zu faſſen vermag, als in ihrer erſcheinenden Wirkſamkeit, dem Gehorſam, oder den „Werken“, ſo kann ſich ihm die Sache in der Weiſe darſtellen, daß der Glaube, als ein beſtimmter Ueberzeugungscomplex in die Stellung des möglicher Weiſe auch todten „Leibes“ tritt. Die innerſte Grundeinheit des gemeinchriſtlichen pneumatiſch ethiſchen Princips iſt dadurch nicht verletzt, denn nach dieſem iſt und bleibt die perſönliche Herzensſtellung, als entweder poſitive oder negative, immer das zuletzt Entſcheidende, mögen nun die Ausdrücke ſo oder ſo gebraucht werden.

Aber es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß die jakobiſche Anſchauungsweiſe, wie berührt, die unvollkommnere iſt, minder tief und klar, und daher für das Leben mißverſtändlich, ja leicht gefährlich und für die dogmatiſche Lehrentwickelung unbrauchbar. Die darin liegende Wahrheit hat ihre klarere Pleroſis zur Genüge in dem johanneiſchen Tropus, welcher die weſentliche Bedeutung der Liebe in centraler und peripheriſcher

Digitized by Google

Beziehung so stark hervorhebt, und doch zugleich in der Fassung und Anwendung des Glaubensbegriffes so ganz mit Paulus eines ist (Joh. 14, 21. 23; 13, 34; 15, 12; 1 Joh. 2, 9; 3, 16 ff.; cf. Ev. 5, 42; 8, 42. — Ev. 6, 29; 14, 1; 1 Joh. 3, 23; 4, 15; 5, 1 ff.). Und andererseits ist es nun nichts Zufälliges, sondern von höchster praktischer Bedeutung und weise Fügung Gottes, daß durch das am meisten hervortretende Zeugniß des letztgenannten Apostels mit seiner besonderen Eigenthümlichkeit innerhalb des neuen Testamentes die tiefe Wesenseinheit des Glaubens und der Liebe doch mehr zurückgestellt wird und die Unterschiedenheit beider zunächst hervortritt. Für das tiefere Bedürfniß der christlichen Gnosis ist in Paulus selbst und zumal in Johannes nach jener Seite hin des Lichtes genug gegeben, für das nächste praktische der gemeinchristlichen Heilserkenntniß aber gerade dadurch besser gesorgt, daß Glaube und Liebe mehr auseinander treten, weil bei der unvertilglich tiefen Neigung des fleischlichen Sinnes zu irgendwelcher Einmischung des selbsteigenen Thuns und Seins in das Erneuerungswerk der Begriff der Liebe in feinerer Weise noch immer so leicht zu ähnlichen nomistischen Mißverständnissen und Verderbnissen Anlaß gibt, wie der jakobische der Werke in gröberer. Davon hat nicht nur die mittelalterliche Scholastik mit ihrem — richtig verstanden, gar nicht so verwerflichen, von ihrer Seite aber verderbten — Begriff der fides formata, des durch die Liebe erst beseelten und lebendig, also auch wirksam gemachten, Glaubens genugsam Zeugniß abgelegt [1]). Sondern auch die viel tiefere Mystik jener Zeit mit ihrer Liebestheologie, so viel Wahres und Herrliches sie hatte, dessen Wiedergewinnung auch der evangelischen Kirche in der That nur Segen bringen kann, war doch nicht ganz frei von so manchen feineren Abirrungen in derselben Richtung. Auch ihr Glaubensbegriff blieb der zu äußerliche intellektualistische, welcher diese ganze Zeit beherrschte, ja

---

[1]) Vgl. bei Möhler S. 150; während er für seine Person S. 179 ganz richtig gegen die Selbstgerechtigkeit argumentirt, und mit demselben Bilde, welches auch von gläubigen Protestanten sehr oft gebraucht wird. Auch wir haben es im folgenden Paragraphen angewandt. Vgl. die dort gegebenen Bemerkungen über den confessionellen Gegensatz in diesem Punkte. Was die Scholastiker betrifft, so ist ihr Begriff von der fides formata darum an und für sich nicht so verwerflich, als er uns Protestanten, praktisch genommen mit gutem Grunde, gewöhnlich gilt, weil der Gedanke dabei ursprünglich nicht sowohl der ist, daß der Glaube erst dadurch Bedeutung und Wirksamkeit erlange, daß er nachträglich und äußerlich durch die Werke aufgeputzt werde, sondern im aristotelischen Sinne vielmehr der, daß die Liebe als die »Form« das Lebensprincip des Glaubens sei. Es ist dies an und für sich nur jene jakobische Anschauungsweise, deren Unvollkommenheit eben darin besteht, daß sie, der antiken hierin verwandt, als Erstes, in sich noch ethisch Indifferentes, eine äußere Notiz, fides historica, setzt, zu der dann erst ein Zweites, Belebendes und ethisch Entscheidendes hinzutreten muß. Es ist auch hier die mechanische Aufeinanderfolge von memoria, — intellectus, voluntas, die so leicht auf Abwege führt und die römische Kirche nur zu sehr darauf geführt hat, aber an und für sich nicht entscheidend ist. Die eigentliche Schuld trägt nie eine solche psychische Mangelhaftigkeit der Erkenntniß, sondern erst die ethische Unlauterkeit, für welche jene nur Anlaß, aber nicht Ursache ist.

Digitized by Google

selbst bis tief in die alte Kirchenzeit hinein, bis auf die erste christliche Theologie der Alexandriner zurück seine Wurzeln verzweigt. Und die Liebe, die minnende Ergreifung der „süßen Gottesminne", vermochte in Folge davon um so weniger in ihrer übersprudelnden jugendlichen Begeisterung, wie dies Neuerweckten zu aller Zeit so schwer fällt, jedes Moment des Selbsteignen zu überwinden, sosehr sie auch von Nichts als Enteignung wissen wollte. Ihre Selbst- und Sündenerkenntniß blieb im Grunde doch noch eine mangelhafte, und die zuversichtliche Heilsgewißheit im Glauben noch mehr.

Da war es denn geschichtlich geboten und göttlich geordnet, daß die Reformatoren, im Gegensatz gegen die entsetzlich angeschwollenen Irrthümer der Scholastik und diese Mängel auch der Mystik, auf welche sich Luther sonst so gern berief, zum heilsamen Correktiv, mit aller Macht nach des Paulus vorherrschender Weise den Glauben, und den Glauben allein, vor der Hand sogar auch im Gegensatz gegen die Liebe — von der er sich in Wahrheit doch nicht trennen läßt, ohne sich selbst aufzuheben — in den Vordergrund stellten. Sie nahmen die Liebe so, wie sie sie in der herrschenden Lehre, insonderheit der Scholastik vorfanden, nur als thätige, reproduktive, in Werken sich auswirkende, und mußten sie als solche absolut ausschließen von den subjektiven Bedingungen der Neugeburt. Sie erschien ihnen eben — und in dieser Gestalt, zumal im Blick auf die göttliche Forderung einer vollständig fleckenlosen thätigen Liebesheiligkeit (Matth. 5, 48.) mit dem besten Rechte — als die unerfüllbare Heilsbedingung des Gesetzes, statt welcher die göttliche Gnade in Christo mit der erfüllbaren des Glaubens sich begnüge.

Dies war im Wesentlichen für das praktische Leben von der segensreichsten Wirkung, aber andererseits trat hier doch auch die Gefahr stets nahe, den Glauben in dieser bestimmten Loslösung, nicht Unterscheidung, sondern Scheidung von der Liebe nun wirklich als lieblosen, also leblosen, unpersönlichen und unethischen zu fassen und so — weil die Extreme sich einmal immer berühren — doch unversehens wieder zu einem solchen niederen intellektualistischen Glaubensbegriff zurückzusinken, wie ihn das Mittelalter gehabt hatte. Und dabei hatte man dann nicht, wie die katholische Kirche, das freilich mechanisch angehängte, aber praktisch doch einen Nothbehelf bildende Ergänzungsmoment der Werke, sondern gerade das zu gleicher Zeit noch immer geltend gemachte sola fide mußte für das Leben in anderer Weise zwar, aber nur desto mehr von den verderblichsten Wirkungen sein. Die Geschichte bezeugt dies, und der Pietismus sowie die Brüdergemeine haben gegen dieses anomistische Verderben ihr Zeugniß in Wort und That abgelegt. Freilich zeugt dawider auch fort und fort der tiefe und lebensvolle Glaubensbegriff, welchen die Reformatoren ihrerseits jederzeit geltend gemacht haben, und jene nachreformatorische Reaktion brauchte sich daher wahrlich nicht etwa auf einen fremden, katholisirenden Boden zu stellen, sondern hatte nur auf den ursprünglichen innerlich und ethisch lebendigen Grund-Standpunkt der evan-

Digitized by Google

gelischen Kirche nach der Schrift selbst zurückzugehen. Aber an einem gewissen thatsächlichen Anlaß für jene Verdinglichung der späteren Zeit fehlt es allerdings in dem reformatorischen Lehrtropus nicht. Wir wollen hier ganz absehen von der später zu erörternden Frage, inwieferne die Reformatoren die Stellung und Bedeutung der reproduktiven Liebe oder der „Werke" innerhalb des Gnadenstandes oder neuen Lebens und in Bezug auf die ewige Seligkeit, erschöpfend gefaßt hatten, oder nicht — jedenfalls erhellt aus den obigen Andeutungen und ihren Thatbestätigungen in der Geschichte, in Bezug auf den nächstvorliegenden Punkt, die Neugeburt und das Wesen des sie bedingenden und tragenden Glaubens, so viel, daß die Reformation durch ihren so nothwendigen Gegensatz gegen den Romanismus allerdings in die Lage gerathen war, verschiedenartige Aussagen vom Glauben zu thun, welche der rechten Auflösung in eine principielle Einheit noch mehr oder weniger ermangelten und sie oft in einen scheinbaren Widerspruch mit sich selbst setzten. Nur zu wohl benutzt dies z. B. Möhler[1]) für seine Zwecke, indem er, an sich nicht unrichtig, zeigt, wie den Reformatoren der Glaube einmal der lebensvollste centralpersönliche Akt und Zustand des Herzens ist, der die Liebe und das ganze neue Leben eigentlich schon einschließt, eben darum aber auch mit nichten des Menschen selbsteigene That, sondern Gottes schöpferische Wirkung im Herzen des Sünders ist, das anderemal aber eine Thätigkeit des Menschen, nach deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein Gott begnadigt oder verwirft, die jedoch, als des Menschen Sache, keineswegs schon ein neues Herz, Liebe zu Gott, einschließt, sondern als bloßes sich Steifen auf das evangelische Verheißungswort jeden Anspruch auf Liebe als ungehörige, allen Trost des Gewissens untergrabende Gesetzesforderung auf das aller Bestimmteste von sich abweist. Die Lösung dieser Antinomie war an und für sich freilich schon an der Wiege der Reformation besonders durch Melanchthons Bekenntniß und Lehre gegeben, wenn er den lebendigen, heilwirkenden Glauben so wahr und tief bezeichnet als den gebeugten und gehorsamen Willen des menschlichen Herzens, zu empfangen, was Gott ihm in Christo darbeut. Damit ist Alles gesagt, worauf es hier unter dem wesentlichen praktischen Gesichtspunkte ankommt, denn dies ist die allerdings allein von Gott schöpferisch gewirkte, aber vom Menschen frei empfangene — nicht durch verstocktes Widerstreben gehinderte — neue innerste Herzensstellung, diejenige, welche Gott als der heiligen Liebe der Natur der Sache nach allein wohlgefallen kann, aber auch wirklich so wohlgefällt, daß er

---

[1]) Cf. a. a. O. S. 175 und dazu bei Köstlin, Luthers Lehre u. s. w., Th. II, S. 439, wo erinnert wird, wie Luther einmal den Glauben als Sache nicht der voluntas dilectionis, sondern der ratio, des intellectus, hinstellt — worin dann der Ausgangspunkt für den oft so wenig lebendigen Intellektualismus der späteren Orthodoxie gegeben ist — daneben aber auch wieder bezeugt, daß der Glaube seiner Natur nach sei „voluntas seu notitia seu exspectatio pendens in verbo Dei" — worin dann der Anknüpfungspunkt für das ethische Princip Melanchthons, weiterhin des Pietismus und der Brüdergemeine liegt.

Digitized by Google

ihr alles Heil verheißt und ertheilt, eine Herzensstellung, bei deren Geltendmachung als einziger Bedingung des Heils nicht die mindeste Forderung des Selbst-Wirkens und Gebens an den Menschen gestellt, welche vielmehr das gnadenvoll Leichteste ist, was Gott begehren kann, welche aber zugleich ihrer Natur nach ebensosehr den Menschen wirklich schon ganz für Gott gewinnt, und Alles in sich schließt, was durch die weitere göttliche Gnadenwirkung und das entsprechende weitere menschliche Empfangen ans Licht treten soll und muß, um einen Gottesmenschen herzustellen, der im Gerichte Gottes vor diesem besteht. Und nur weil diese Lösung in der That und Wahrheit innerhalb des reformatorischeu Princips gegeben war, hat die evangelische Kirche in all' ihrer Knechtsgestalt sich bis daher so siegreich bewähren, bestehen und wachsen können. Aber für das dogmatische System war und blieb ihr hier, und in anderen Punkten z. B. der Eschatologie, wie später zu zeigen, ebenfalls, der historisch polemische Grund ihrer Stellung allerdings hinderlich. Das zeigt sich sehr anschaulich schon bei Melanchthon selbst, wenn er in einem Zuge mit der oben citirten tiefen Aussage über das Wesen des evangelischen Glaubens dennoch mit allem Nachdruck auf jenem Gegensatz zwischen ihm und der Liebe beharrt, und somit die hier absolut geforderte theoretische Lösung der Antinomie beharrlich verweigert. Wir müssen hier nach dem göttlichen und urprotestantischen Rechte der Schrift und des Geistes den Schritt thun, welchen wir mit dem Satz von der Wesenseinheit des Glaubens und der Liebe gethan haben, wollen wir anders wirklich und sicher das Ziel der christlichen Lehrentfaltung an diesem entscheidenden Punkte erreichen. Und wir können dies auch mit um so vollerer Zuversicht thun, je klarer wir uns überzeugen, daß wir dadurch eben in keiner Weise das Wesen und den göttlichen, in Schrift und Erfahrung tief gelegten Grund der evangelisch reformatorischen Lehre verleugnen, oder auch nur im mindesten verletzen.

Es kommt hier Alles an auf die schon Anfangs ausgesprochene, klare Unterscheidung innerhalb des allgemeinen Begriffes der Liebe als principiell positiven persönlichen oder Herzensverhaltens zwischen einem solchen in erster Linie, welches noch ein rein receptives und einem anderen in zweiter Linie, welches in Kraft der geschehenen Reception dann auch ein reproduktives ist [1]). Diese Unterscheidung aber müssen wir unsererseits absolut machen nach Allem, was wir, selbst schon abgesehen von der Sünde, noch mehr aber im Zusammenhang mit dieser über das Grundverhältniß des Menschen zu Gott festgestellt, ja

[1]) Diese Unterscheidung macht denn ein Möhler, seinem besseren christlichen Bewußtsein nach, allerdings auch, aber daß er sie nicht scharf genug macht und consequent festhält, also nicht zum leitenden Princip in voller Wahrheit und Kraft macht, das ist der Tribut, welchen er seinem principiellen Verharren in der Lehreinheit mit der römischen Kirche leisten muß. Dadurch wird dann seine ganze Darstellung freilich zuletzt doch immer wieder getrübt und schief. Cf. S. 176 u. 178 verglichen mit der Lehre des Tridentinums von der justificatio. Diese faßt Möhler sehr idealisirend auf! (cf. auch § 112 ff.).

Digitized by Google

nach dem, was wir schon am ersten Anfang in § 1 über das Wesen der wahren Religion — die vollendete Religion in Christo ist aber zugestandener Maßen nach der Schrift die vollendete Liebe — allem Uebrigen zu Grunde gelegt haben. Und diese Unterscheidung ist es nun auch, welche in der Schrift dadurch, dem praktischen Bedürfnisse gemäß, recht anschaulich hervorgehoben werden soll, daß sie in der Regel für die rein empfangende, vertrauende Liebe den Ausdruck πίστις, dagegen erst für die andere, vollere, auch reproduktive Liebe den eigentlichen Ausdruck ἀγάπη braucht. Liebe ist auch ihr beides so gewiß, als es kein freies und freudiges Vertrauen — und das ist allein die wahre biblische πίστις — gibt, welches nicht die werdende Liebe in sich trüge und zum Grunde hätte; so gewiß, als es nicht bloß eine Liebe der Mutter zum Kinde, zum Säugling, sondern auch eine Liebe des Kindes und Säuglings zur Mutter gibt, und das, was hier dunkler Naturzug ist, auf dem Gebiete des geistig persönlichen, ethischen Verhältnisses zwischen dem Menschen und seinem Gott etwas Geistiges, Freies und darum von ethisch persönlicher Bedeutung ist, auch wo es noch so wenig im vermittelten Selbstbewußtsein des Menschen zum formellen Ausspruch gelangt. Aber ebenso scharf und klar ist begrifflich der Unterschied zwischen der rein empfangenden Liebe oder dem Glauben des Armen im Geiste und der auch schon wiedergebenden Liebe des im Geiste Neugeborenen, welcher die göttliche Gabe empfangen hat, und dadurch in Christo reich geworden ist, oder der Liebe im engeren Sinne.

Die Liebe in ihrer Vollgestalt ist persönlich freie aber ganze Wesens- und Lebens-Einigung mit ihrem Gegenstande und kommt als solche zu dieser ihrer materialen Vollendung also erst in einem Verhältniß gegenseitiger Theilnehmung und Mittheilung (cf. Apoc. 3, 20 fin. ἐγὼ μετ' αὐτοῦ, καὶ αὐτος μετ' ἐμοῦ.), wie im Verhältniß von Vater, Sohn und Geist innerhalb des trinitarischen Lebens urbildlich, so abbildlich im Reiche der Gnade in dem Verhältniß zwischen dem Wiedergeborenen, dem Kinde Gottes, und seinem Vater in Christo, im Reiche der Natur in der Liebesgemeinschaft zwischen Mann und Frau, Freund und Freund, Bruder und Bruder.

Bei der Begründung des Gnadenstandes nun kann und darf von einem Wiedergeben oder Geben von Seiten des Menschen nicht die Rede sein. Was derselbe da seinem Gott gibt, ist nichts als seine Sünde, sein schlechtes Ich mit seinem Selbstseinwollen, denn das ist das Einzige, was er an sich selbst, wie er außer und wider Gott im natürlichen Stande ist, besitzt, und auch daß er ihm dies hingibt ist, wie wir gesehen haben, nicht sein außergöttliches, selbsteigenes, sondern Gottes Werk in ihm. Man könnte ja und muß im Blick auf den durchgehenden organischen Karakter des gesammten Erneuerungswerkes in gewisser Hinsicht sagen, daß er auch hier schon Gott etwas wiedergebe, nämlich sein erwachtes ewiges Selbst, welches im bußfertigen Glauben seinem Ursprung und Ziele in Gott wieder zustrebt, aber auch dies ist eben weder an sich

Digitized by Google

in seinem Dasein, noch in dieser seiner Erweckung des Menschen außergöttliches Eigenthum, sondern ganz und gar Gottes, und der entscheidende Punkt, auf den dem Begriffe nach und auch dem Apostel Paulus unter seinem nächsten praktischen Gesichtspunkte Alles allein ankommt (Röm. 3, 27 ff.; 1 Cor. 1, 31.), bleibt so unter allen Umständen unangetastet, daß schon hier am ersten Anfang jede καύχησις absolut ausgeschlossen ist, weil der Mensch in Wahrheit eben nichts Wahrhaftiges oder Gutes in sich ist und hat, das er „ex sese, per semetipsum" Gott darbringen und dessen er sich vor ihm rühmen könnte. Und dasselbe gilt, wie der Zeit nach am Anfang, so auch fort und fort dem Begriffe nach. Principiell ist allezeit das reine Empfangen das Erste und Bedingende für alles Wiedergeben und Wirken. Es gibt keine heilige Reproduktion in Zeit und Ewigkeit, als aus fortgehender Reception, keine wahre gottgefällige Liebe — im engeren Sinne — als aus dem Glauben.

Und dazu kommt noch ein Zweites. Die Liebe in ihrer Vollgestalt setzt in formaler Hinsicht nothwendig voraus ein Haben, Gegenwärtighaben, ein „Schauen". Der Glaube dagegen ist seinem Wesen hienieden zufolge gerade eine gewisse Ueberzeugung und ein zuversichtliches Vertrauen in Bezug auf Etwas, was man nicht sieht, nicht unmittelbar gegenwärtig hat nach der Weise irdischer Dinge (2 Cor. 5, 7: εἶδος — πίστις). Insofern, d. h. nach seiner formalen Seite ist er daher der Hoffnung (Hebr. 11, 1.) wesensverwandt, und wir finden deshalb auch in der heiligen Schrift, besonders bei Petrus, dem Zeugen der schon geschehenen und noch bevorstehenden Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung in Christo, den Glauben ausdrücklich unter der Form der Hoffnung dargestellt (1 Petri 1, 3; 3, 15.). Aber auch Paulus spricht mitunter diese Anschauungsweise aus (Röm. 8, 24; cf. 5, 2 ff.; Gal. 5, 5.), und Johannes, obwohl er sonst gerade das Schon der Seligkeit in Christo am meisten betont und den Gläubigen schon jetzt im Besitze des ewigen Lebens sieht, kennt doch auch das davon für jetzt unzertrennliche Noch nicht (1 Joh. 3, 2. 3.). Die Seele auch der Hoffnung ist nun freilich die Liebe nicht minder, als sie es für den Glauben ist. Denn so wenig man freudig auf Etwas vertrauen kann, was man nicht liebt, sondern haßt, ebenso wenig kann man es hoffen, und wir haben hierin eine neue Bestätigung unseres Satzes. Auch ist es gerade Petrus, der Zeuge der Hoffnung, welcher in denselben Zusammenhang vermittelst seines alttestamentlich parallelistischen Ausdrucks auf das Allerunzweideutigste bekennt, wie ihm der Glaube wesentlich eben Liebe ist; Glaubensliebe oder Liebesglaube (1 Petri 1, 8.). Aber nichtsdestoweniger bleibt wahr, daß beide, der Glaube wie die Hoffnung, sofern sie ein nicht oder noch nicht Gegenwärtiges mit Zuversicht und im Voraus durch den Geist ergreifen, von der vollendeten Liebe als schauender formell sich unterscheiden, und in dieser ihrer Gestalt eben da aufhören, wo die letztere eintritt (1 Cor. 13, 13.). Gewiß werden sie ihrem wesentlichen Inhalte nach, der Glaube als feste Ueberzeugung und Vertrauen

Digitized by Google

in Bezug auf die absolute Wahrheit und Güte seines Gegenstandes, die Hoffnung als freudige Erwartung immer neuer, höherer Offenbarungen desselben und entsprechender unendlicher Seligkeit des gläubig Hoffenden selbst in der Einigung mit demselben nicht aufhören in Ewigkeit. Denn nach dieser ihrer inneren Seite sind sie eben unveräußerliche Lebensbethätigungen der Liebe, ihrer Seele, welche ewig währet. Im negativen Sinne aufhören können sie niemals, sondern ihre Seligkeit ist eine unvergängliche, wohl aber werden sie im positiven Sinne aufgehoben — im Doppelsinne des Wortes — in dem vollendeten Schauen und Haben der Liebe, welche der Apostel eben darum die größeste nennt, weil sie das, was jenen noch fehlt, in ihrer eigenen Selbstvollendung miterfüllend, die jetzige unvollkommene Erscheinungsgestalt des Glaubens und der Hoffnung absolut aufhebt und überdauert. Dagegen bilden nun beide, der Glaube und die Hoffnung, wiederum nothwendig die Erscheinungsgestalt der Liebe überall da, wo diese noch nicht zu ihrer formalen Vollendung gekommen ist, d. h. soweit noch irgend eine äußere Scheidewand die Liebe von ihrem Gegenstande trennt. Die Hoffnung, sofern das Objekt überhaupt erst in einer künftigen Zeitperiode sich vollständig enthüllen wird, der Glaube, sofern das Objekt zwar schon jetzt gegenwärtig und dem Menschen zu eigen geworden ist, aber als wesentlich geistiger Natur der unmittelbaren äußeren Wahrnehmung doch entzogen bleibt. Dies ist aber in Bezug auf den Gegenstand des Glaubens, den verklärten Heiland und die Kindschaftsgnade in ihm, der Fall theils überhaupt während dieses ganzen Aeons bis zur Parusie (Col. 3, 3.), theils ganz besonders am Anfang des neuen Gemeinschaftslebens des Wiedergeborenen mit Gott, wo dasselbe von Seiten des Menschen meist noch mehr ein Sehnen und Trauen als ein Haben und Schauen in dem Sinne ist, in welchem dies überhaupt vom irdischen Christenstande in seinen späteren Stadien wenigstens vergleichungsweise ausgesagt werden kann. Und entsprechend steht von göttlicher Seite in diesem Anfangsstadium noch mehr das Heilswort und das Heilsgut dem Glaubenden vor Augen, als die Person Gottes in Christo selbst in ihrer ganzen Herrlichkeit und Seligkeit (2 Cor. 4, 6.). So im alttestamentlichen Glaubensleben mehr als im neutestamentlichen, aber auch innerhalb des letzteren am Anfang mehr als späterhin. Da also am meisten, überhaupt aber während dieses ganzen Aeons der Erstlingsgnaden (Röm. 8, 23.), ist die Liebe zwar dem Wesen nach allerdings vorhanden, soll vom Keim zur Blüthe und Frucht immer mehr wachsen und reifen, und wo sie nicht ist, da ist auch kein Glaube und keine Hoffnung, kein Leben und keine Seligkeit, aber ihrer Vollgestalt entbehrt sie noch und geht einher in dem Pilgergewande der Hoffnung, dem Streiterschmucke des Glaubens, und darum redet auch die Schrift in dieser Beziehung so überwiegend vom Glauben als der Bedingung des Heils.

Dieser Glaube, der Herzens- oder Liebesglaube, τὸ πιστεύειν als menschliches Verhalten, ist es, welchen wir nach Allem, unsere Betrachtung des Begriffes von der subjektiven Seite abschließend,

Digitized by Google

als die einzige und Grund„tugend", d. h. gottgewirkte und gottwohlgefällige Herzensstellung des persönlichen Geschöpfes, zunächst des gefallenen Menschen, bezeichnen müssen, sowohl auf alttestamentlichem, als auf neutestamentlichem Gebiet (Röm. 4, 1 ꝛc.; c. 3, 30.), sowohl am Anfang als im Fortgang des gotteskindlichen Lebens (Röm. 1, 17.). Denn in diesem Glauben gibt der Mensch Gott die Ehre (Röm. 4, 20. 21.) durch selbsthingebende Herzensanerkennung seines unsichtbaren aber wahrhaftigen Wesens, seiner Geistesherrlichkeit und Liebesheiligkeit, wie sie, in Christo vollendet offenbar, nun vom geschöpflichen Geiste in Liebe erkannt und ergriffen wird.

Dies führt uns weiter auf die nähere Erörterung des Glaubens von der objektiven Seite, nach seinem Gegenstande und Ursprung, die πίστις als ein neues Verhältniß des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen. Der Gegenstand desselben ist, wie schon Hebr. 11, 1. (cf. 2 Cor. 4, 18.) uns gezeigt hat, das Unsichtbare, Ewige, Geistige, die unsichtbare Welt, diese aber nicht an und für sich selbst, im rein philosophischen Sinne eines höheren Kosmos, sondern als die Stätte des Wohnens und Waltens, als Reich des ewigen persönlichen aber unsichtbaren Geistes, Gottes. Sein Dasein und Wesen als das höchste Gut, sein Wille als das höchste Gesetz für den Menschen, sein Walten als Schöpfer, Erhalter und Regierer der sichtbaren und unsichtbaren Welt (Hebr. 11, 3. 6.), nnd vor Allem sein Wort, der Träger seiner besonderen geschichtlichen Offenbarung im alten und neuen Bunde (V. 7. 8 ꝛc.; Röm. 4, 20.), ist Objekt des Glaubens im biblischen Sinne. Und weil nur dieser Glaube an die geschichtliche Heilsoffenbarung Gottes sich klar, freudig und fest seines Inhaltes bewußt ist, pflegt die Schrift, wie sie den Ausdruck νόμος in der Regel nur vom geoffenbarten israelitischen Gesetze braucht, unter πίστις nur diesen Offenbarungsglauben zu verstehen. Auch in Hebr. 11. wird das Wesen und Wirken des Glaubens nur durch Beispiele aus dem testamentischen Gebiete erläutert. Aber die am Anfang gegebene ganz allgemeine formelle Bestimmung des Glaubensbegriffes in dieser Stelle ist, ähnlich wie der Gebrauch des νόμος in Röm. 2. vom heidnischen Gewissensgesetze, für uns um so werthvoller; denn sie bestätigt unsere frühere Behauptung, daß auch Alles, was innerhalb der besseren Heidenwelt, bei einem Sokrates, Platon und Anderen von tieferer Religiosität vorhanden war, seinen Werth eben darin hat, daß es, obwohl es mehr nur ein Ahnen und Hoffen blieb, doch dem innersten ethischen Princip nach unter den Begriff der πίστις subsumirt werden kann und muß (vgl. Röm. 2, 28. 29.). Wie aber der Ausdruck νόμος im neuen Testament nur selten auch auf den evangelischen νόμος τοῦ πνεύματος oder πίστεως (Röm. 8, 2; 3, 27.) als die neue Heilsordnung, oder den νόμος Χριστοῦ (1 Cor. 9, 21.), als die neue Lebensordnung übertragen wird, sondern in der Regel die specifische Bezeichnung des alttestamentlich mosaischen Offenbarungsinstituts ist, so verengt sich andererseits der Begriff der πίστις im neuen Testamente für gewöhnlich weiter dahin, daß nur der evangelische, d. h. der er-

Digitized by Google

füllte Glaube darunter verstanden (Joh. 6, 64. 69; Röm. 1, 16 u. ö.), und das Gegentheil, nicht nur bei dem Heiden, sondern auch bei dem altgläubigen Juden als Unglaube bezeichnet wird (Acta 28, 24; 2 Cor. 4, 4 ꝛc.; Eph. 5, 6 ꝛc.). Denn der wahre alttestamentliche Glaube sollte und mußte in Christo zu seiner Plerosis gelangen als evangelischer Heilsglaube, und wo dies nicht geschah, da offenbarte sich eben die Unlauterkeit des vermeintlichen früheren Glaubens. Dieser in Christo erfüllte Glaube hat nun sein ganz neu und specifisch bestimmtes Objekt, Christum den Gottmenschen (Joh. 20, 30. 31; 1 Joh. 4, 1 ꝛc.), sein Leben, Leiden und Sterben, seine Auferstehung, Erhöhung und Wiederkunft, sein ganzes Erlösungswerk als vollgültigen und ausschließlichen Heilsgrund für alle Welt (1 Cor. 1, 30.), aber nur mit und in seiner Erlöser-Person, also Jesum Christum den Gottmenschen als Gekreuzigten und Verklärten, als Opfer und Priester, Propheten und König im vollendeten Sinne (Gal. 3, 1; 2, 20; 1 Cor. 1, 22 ff.; 2, 2.). Dieser *Χριστὸς σωτὴρ* ist das persönlich lebendige und lebendigmachende Objekt des ihm gegenüber, d. h. durch ihn, nun erst in ganzer Fülle und Lebenskraft zur Erscheinung kommenden Glaubens, des Glaubens schlechthin. Wer in Christo, kurz gefaßt, „Gottes Sohn" bekennt, d. h. in ihm Gottes vollendete Liebesoffenbarung zu unserem Heil auch für seine Person im innersten Herzen erkennt und ergreift, der glaubt wahrhaft, und hat in diesem Glauben das ewige Leben, den Genuß und die Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott und ihrer Seligkeit.

Dieser erfüllte Glaube ist seinem Wesen nach, wie in subjektiver, so im letzten Grunde auch in objektiver Beziehung kein anderer, als der vorbereitende alttestamentliche, z. B. der des Abraham, des Vaters aller Gläubigen, oder des David und Anderer, zumal auf der prophetischen Stufe (Röm. 4.), aber seiner Entfaltung nach ist er zu gleicher Zeit in beiderlei Beziehung ein um soviel vollkommenerer, als die Gottesoffenbarung in Christo der alttestamentlichen voransteht. Bei Abraham ist es mehr das *δυνατὸν*, Gottes Macht und Treue, was der Glaube kühn ergreift; nach gegebenem Gesetze, z. B. bei David, ist es die *δικαιοσύνη* und das *ἔλεος*, welchem er sich in Demuth und Hoffnung unterwirft. In Christo ist es der höchste Erweis aller dieser Eigenschaften in der vollendeten Offenbarung der heiligen Liebe des *θεὸς πνεῦμα*, welchen der Glaube mit gänzlicher Hingebung alles Eigenen ebenso demüthig als freudig, klar und fest umfaßt. Wenn, wie wir gesehen haben, der Glaube nach der subjektiven Seite seinem Wesen nach Liebe ist, so liegt darin schon, daß auch der Gegenstand desselben im tiefsten Sinne wiederum nur Liebe, *ὁ θεὸς ἀγάπη* sein kann, wie er in Christo sich offenbart hat (1 Joh. 4, 1—9. 15. 16.), oder vielmehr dies Objekt selbst muß ihn am sichersten und vollständigsten zu Dem machen, was er sein soll, zum lebendig persönlichen Liebesglauben. Hier also am meisten wird der Glaube Liebe in sich schließen und wirken, hier allein kann er im Wachsthum des neuen Gemeinschaftslebens mit Gott in Christo sich mehr und mehr zur persönlichen Liebes- und Lebens-Einigung mit Ihm, des Menschenherzens

Digitized by Google

mit dem Gottesherzen, vollenden. Aber auch wo auf der vorbereitenden alttestamentlichen Stufe lebendiger Glaube da war, wie jener von Paulus als rechtfertigend bezeichnete des Abraham und David, hat derselbe jene göttliche Treue und Barmherzigkeit, die Verheißungsvorbilder der vollendeten positiven Liebesoffenbarung Gottes in Christo, zu seinem eigentlichen Gegenstande und schöpferischen Grunde.

Dies führt uns auf die Frage nach dem Ursprunge des Glaubens, und wir können dieselbe, wie eben angedeutet, nur in demselben Sinne beantworten, wie die parallele in Betreff der Buße.. Wie die wahre lebendige μετάνοια nur da und insoweit vorhanden ist, wo und inwieweit Verheißung, Evangelium im weiteren Sinne, d. h. positive gnadenreiche Selbstmittheilung Gottes an den Menschen, so auch und noch viel mehr der Glaube. Es verhalten sich ja beide nur wie Negatives und Positives zueinander, als das Aufgeben des Eigenen und das Ergreifen der Gnade Gottes, und sind darum im innersten Grunde von einander untrennbar und gleichen Ursprungs. Ein nur von dem gefürchteten göttlichen Richter abgedrungener Glaube ist kein Glaube, ist gesetzlicher Glaube, d. h. eine contradictio in adjecto nach paulinischem Begriffszusammenhang, und würde noch weniger zum Heil wirken, als jene gesetzliche, rein negative Buße, die als solche zum Tode führt statt zum Leben; denn er führt, wo er vorhanden ist, zu einem nur um so gefährlicheren Schein des Lebens, da man den Namen hat, daß man lebe, und ist doch todt, todt in der alten natürlichen Trennung und Herzensentfremdung von Gott. Und wie im Betreff des Offenbarungsmediums, welchem sie ihren Ursprung verdanken, beide, Buße und Glaube, sich gleichstehen, so auch in Bezug auf den persönlichen Urheber selbst in letzter Instanz. Mußten wir die Buße schon als Gottes Werk im menschlichen Herzen bezeichnen, so nicht minder, ja noch viel mehr den Glauben. Gottes Werk ist es, das von Natur auf das fleischliche Ich und die sichtbare Welt gerichtete Herz zum Trachten nach göttlichen Dingen und zum Vertrauen auf die göttliche Heilsverheißung zu bringen, wie Schrift und Erfahrung einstimmig bezeugen. Die letztere hat ihren geheiligten kirchlichen Ausdruck in dem „nicht uns eigener Vernunft und Kraft" in Luthers Erklärung zum dritten Artikel des apostolischen Symbolums bekommen (cf. Spangenberg, Idea f. fr. § 123.), aber dies Erfahrungsbekenntniß ruht zugleich auf sicherem Schriftgrunde (1 Cor. 12, 3.). Zwar führt man mehrere einzelne Stellen, welche dies direkt aussagen würden, fälschlich oder zum Theil doch höchst unsicher dafür an[1]). Aber theils liegt der Satz indirekt in solchen Stellen, welche, ohne der menschlichen Thätigkeit irgend zu erwähnen, die gesammte Heilszueignung in allen ihren Stadien ohne Weiteres als Gottes Thätigkeit darstellen (Röm.

---

[1]) Joh. 6, 29. und Eph. 2, 8. entschieden mit Unrecht, Col. 2, 12. (cf. Eph. 1, 19 ff.) und Phil. 1, 29. (cf. Acta 11, 18.) wahrscheinlich ebenfalls. Dort ist πίστις ἐνεργείας wohl nicht Genitiv des Ursprungs, sondern des Objekts, hier das ἐδόθη allgemeiner, ökonomisch providentiell zu fassen — cf. das πάσχειν.

Digitized by Google

5, 17 ff.; 8, 29 ff.; 1 Cor. 1, 30. 31.; Eph. 2, 1—7. 8—10; vgl. auch 1 Cor. 12, 3.), theils folgt er aus der Grundanschauung des neuen Testamentes im Allgemeinen, von der religiösen Erstorbenheit des Menschen von Natur, und der schöpferischen Gnade Gottes in Christo (2 Cor. 5, 17.). Gerade je entscheidender die Bedeutung des Glaubensaktes (τοῦ πιστεύειν) für den Einzelnen auf Zeit und Ewigkeit ist, desto weniger kann derselbe als des Menschen eigenes und eigentliches Werk angesehen werden, wenn nicht in der That er selbst zuletzt der Gründer seiner Seligkeit werden soll [1]). Ueberhaupt aber hat uns ja unsere Betrachtung des Grundverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, schon als dem Schöpfer und dem Geschöpfe, ein für allemal darauf geführt, wie es im Begriffe des geschöpflich Guten und Gottwohlgefälligen liegt, daß dasselbe ein Werk Gottes im freien Menschenherzen sei (cf. § 1. und § 49.), und so wird am wenigsten diese einige gottwohlgefällige „Grundtugend" des Menschen im Verhältniß zur Gnadenoffenbarung sein eigenes außergöttliches Werk sein können. Sie wäre dann sofort nicht Tugend, nicht gut [2]).

Aber auf der anderen Seite ist der Glaube gut eben auch nur als Werk Gottes im freien Menschenherzen und seine ganze ethische Bedeutung und entscheidende Wichtigkeit für den Einzelnen beruht darauf, daß derselbe dies Gotteswerk allerdings bei sich verhindern kann, dies also nicht ohne die Freiheit des Menschen zum wirklichen Vollzug kommt. Darin liegt sein ethisch organischer, sein gottmenschlicher und darum ebensosehr als in der anderen Seite sein gottwohlgefälliger Charakter. In diesem Sinne muß es uns denn allerdings wichtig sein, daß die Schrift nirgends den Glauben, die Zueignung des Heils als Gottes Werk in derselben Weise bezeichnet, wie die Begründung des Heils es ist. Zwischen der objektiven Möglichkeit und der subjektiv bedingten Verwirklichung desselben ist hier ein wesentlicher nicht zu verwischender Unterschied, den die Schrift so sehr zu seinem Rechte kommen läßt, daß sie ausdrücklich an zahlreichen Stellen wie zur Buße, so zum Glauben die Menschen auffordert, als zu ihrer freien That, Glaube und Liebe nebeneinander als Gottes Gebot hinstellt und die Nichterfüllung dieser Anforderung als die einige, aber auch vollgültige Ursache der Verdammniß bezeichnet. Marc. 1, 14. 15. (16, 16.) Joh. 6, 29. 40; 20, 31; Act. 17, 31; Röm. 10, 17; 2 Cor. 5, 20; 1 Joh. 3, 23; cf. 1 Tim. 1, 5. Danach ist das Verhältniß offenbar dies, daß auch hier die causa efficiens et principalis Gottes Gnade und Geist ist, aber die causa medians sive conditio sine qua non die Einwilligung, d. h. das non repugnare des Menschen, wie Melanchthon sich so gern und so wahr aus-

[1]) Sagt doch in Bezug auf diesen Punkt selbst Möhler: »die Gnade hörte auf Gnade zu sein«. S. 113.

[2]) In Joh. 6, 29. sind dogmatisch genommen beide Fassungen, die exegetisch richtige und die homiletisch oft gehörte, gleich wahr, und geben erst zusammengenommen die ganze Wahrheit, wie sie exegetisch aus der Verbindung von V. 29. mit V. 44. 45. resultirt.

Digitized by Google

drückt. Nicht ohne die menschliche Freiheit als receptive, aber durch die göttlich schöpferische Geisteswirksamkeit als aktive kommt der lebendige, seligmachende Glaube, die neue Grundrichtung des Herzens zu Stande. Nur so ist auch für diesen Cardinalpunkt der ethischen Erneuerung des Menschen der Satz, welchen wir schon § 49 grundlegend voranstellten, treu bewahrt, daß dieselbe ein gottmenschliches Geheimniß freier Herzensüberwindung sei, bei welchem alle Kraft und Ehre Gottes in Christo allein ist, und doch der Mensch in seiner gottgesetzten Eigenschaft als freie Persönlichkeit unverletzt bleibt. Eben diese Wahrheit setzt denn aber auch unserer weiteren Analyse hier ein absolutes Ziel in Bezug auf die Frage, wie (quo modo) es nun im einzelnen Falle dazu kommt, daß aus der natürlich gottfeindlichen, selbstischen Herzensstellung heraus durch Erweckung und Beugung der freie seligmachende Glaube von Gott zu Wege gebracht wird. Dagegen gibt uns diese wesentliche Bedingtheit des Vorgangs durch die persönliche Freiheit des Menschen das volle Recht, von einer Bekehrung des Menschen im Glauben zu reden, und zwar nicht im rein passiven, sondern im Sinne menschlicher Selbstthätigkeit. Der Mensch wird nicht nur bekehrt, oder von neuem geboren, sondern er bekehrt sich auch selbst. Und dennoch ist dies auf der anderen Seite nicht eine außergöttliche Selbstbekehrung, dem Zeugniß der Schrift und Erfahrung sowohl, als unserem gottmenschlichen Grundprincip, dem Satz von der absoluten und durchgängigen ethischen Receptivität des Menschen zuwider. Von dieser Wahrheit haben wir sogleich im folgenden Paragraphen die nachdrücklichste Anwendung zu machen.

---

§ 54.

Die Verwirklichung der Neugeburt in Christo vermittelst des Glaubens.

Der bußfertige Glaube oder das „neue Herz" als gottgewirkte lebendige Potenz ist subjektiverseits die einzige Bedingung unserer Rechtfertigung vor Gott und Einpflanzung in die Lebensgemeinschaft mit ihm, während objektiverseits Christi Werk und Person allein die wirkende Ursache derselben ist. Der Glaube ergreift das in Christo Dargebotene, die Vergebung der Sünde und die Eingründung heiliger Lebenskraft, die volle Gnadenmittheilung Gottes an den Einzelnen als zugerechnete Gnade in juridischer und zugeeignete in dynamischer Beziehung in untrennbarer Einheit. Dadurch kommt das neue Herz zur lebendigen Aktualität aus Gottes schöpferischer Kraftfülle, und hierin besteht das Wesen der Wiedergeburt, mag dieselbe sonst in Bezug auf ihre äußere Erscheinungsform sich bei den Einzelnen noch so mannigfach verschieden gestalten.

Digitized by Google

Wenn der Inhalt der beiden vorigen Paragraphen die Frucht der vorbereitenden und berufenden Thätigkeit Gottes im menschlichen Herzen darzustellen die Aufgabe hatte, mußten wir zwar auch diesen bußfertigen Glauben im tiefsten Sinne eben als Gottes Wirkung im Menschen bezeichnen, aber wir mußten ebenso hervorheben, daß er eine freie Thätigkeit der menschlichen Persönlichkeit aus und in Gott sei. Insofern trat dort die menschliche Seite mehr hervor. Hier nun, wo es sich um die Verwirklichung der Neugeburt des Menschen in Christo vermittelst jenes bußfertigen Glaubens handelt, ist ebenso klar, daß in demselben Maße wiederum die göttliche Seite hervortritt, ja daß Gott hier ganz allein der Wirkende ist. Nirgends in der Schrift werden die Menschen aufgefordert, sich neuzugebären, wie zum μετανοεῖν und πιστεύειν. Der bildliche Ausdruck schon verbietet dies ebensosehr von selbst, wie der dadurch bezeichnete Gedanke. Hat Gott den nicht Widerstrebenden in den Stand persönlich freier Receptions-Willigkeit und somit Receptions-Fähigkeit gebracht, so ist es nun allein seine That, wenn er durch gnadenreiche vollendete Selbstmittheilung es zur wirklichen, faktischen Reception bringt. Dies ist sein königliches Schöpfer-Vorrecht, wie bei der ersten verborgenen Zeugung zu einem erweckten embryonischen Leben, so hier bei dessen vollendender Ausgeburt zur freien und wirksamen Selbsterfassung. Dies ist die Geburt aus Gott, die Geburt von Oben (Joh. 1, 13; 3, 6.), in den Stand der Gotteskindschaft und ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo durch den heiligen Geist.

Diesen entscheidenden Vorgang hat die protestantische Kirchenlehre vom ersten Anfang der Reformation an bei ihrem ausgeprägten paulinischen Gegensatz gegen die gesetzlichen Verderbnisse der scholastischen Lehre gerade in diesem Punkte vorwiegend, ja fast ausschließlich als einen juridischen, als actus forensis, aufgefaßt, und darin ihr einiges Palladium für die zuversichtliche Heilsgewißheit des Sünders gesehen. Selbst Melanchthon, der sonst immer mehr auf die Würdigung des ethischen Moments auch im Evangelium sich hingedrängt fühlte, hat noch bis in die letzte Zeit seines Lebens, besonders dem Ostander gegenüber, mit allem Nachdruck über dieser Anschauung festgehalten [1]). Man leugnete zwar keineswegs, daß in Folge dieser göttlichen Lossprechung vom Sündenbann neue Regungen und Kräfte dankbarer Liebe im Herzen entstehen, aber man sah darin nur den ohnehin immer sehr schwachen und lückenvollen Anfang des neuen Lebens oder der Heiligung und wollte im ersten Begründungsakte des Gnadenstandes nichts von diesem Dynamischen mit dem Juridischen irgend verbunden sehen. Empirisch und praktisch genommen ist jenes Zeugniß von der Schwachheit und Langsamkeit der werdenden ethischen Umgestaltung des Menschen nur zu wahr, aber unter dem wesentlichen und principiellen Gesichtspunkte fehlt es dabei hier — wie überhaupt in der herrschenden Anschauungsweise der damaligen Zeit — doch wohl an

[1]) Cf. Gieseler, K.-G. III, 2. S. 279 ff. Cf. loci theol. ed. 1558, p. 203—249: de evangelio, justificatione, fide, gratia.

Digitized by Google

der genugsamen Würdigung des Begriffes der Persönlichkeit, ihrer principiellen Grundrichtung als dem Grundwillen des Herzens im Verhältniß zu dem gesammten Gebiete der erscheinenden Lebensäußerungen. Wir haben zwar gesehen, daß Melanchthon das ethische Moment im Wesen des Glaubens anerkannte [1]), aber das Glauben als Bedingung der Erneuerung ist eben auch nur noch reines Wollen, Sehnsucht nach Erfüllung mit einem neuen Lebensinhalt, und es muß, wenn das neue Heiligungsleben wirklich auf organische und begreifbare Weise aus der neuen Geburt hervorgehen soll, in dieser selbst neben dem juridischen nothwendig auch ein zweites dynamisches Element gesetzt werden, diejenige reale Füllung der gläubigen Willigkeit mit einer aktuellen Kräftigkeit zum wirksamen heiligen Wollen, aus welcher dann die einzelnen Lebens- und Kraftäußerungen der werdenden, wachsenden Heiligung, mögen sie nun vollständiger oder unvollständiger sein, fortwährend entspringen. Das im bußfertigen Glauben göttlich positiv, aber doch nur noch potentiell vorhandene „neue Herz" muß in der Neugeburt wenigstens principiell aktualisirt werden, und dies zweite dynamisch ethische Moment gehört ebenso wesentlich zum vollen Begriffe derselben als das juridische. Dies geht auch schon aus dem Wesen des erneuernden Gottes selbst hervor, in welchem als der heiligen Liebe Recht und Kraft an und für sich nicht getrennt werden können und aus welchem daher in der mitgetheilten Gnade beide zugleich in das gläubige, d. h. eben für beides willig geöffnete Herz eingehen. Wenn Gott spricht, so geschiehts, sein Nennen, Erklären ist eo ipso Wirken und Schaffen, wie in der Natur allenthalben, weil sie unpersönlich ist, so in der persönlichen Creatur dann, wenn sie willig gemacht worden ist, sich umtaufen und umschaffen zu lassen. Der Geist der Kindschaft, welcher die Freiheit von der Schuld der Sünde bezeugt, ist derselbe, welcher — dem Begriffe nach in demselben Augenblick — auch die Freiheit von der Macht der Sünde principiell versiegelt. Nur so wird dem verlangenden Wollen des bußfertigen Glaubens seine volle Erfüllung, denn wie die in der Erweckung gefühlte Heillosigkeit des unerlösten Zustandes diese doppelte Knechtschaft unter der Sünde nach ihren beiden Seiten in sich schließt, so geht auch die Sehnsucht des bußfertig Glaubenden auf das doppelte, aber im Wesen eben untrennbar einige Heilsgut.

So ist es auch das Zeugniß der heiligen Schrift, gerade auch des Paulus, da wo er am vollsten die Aneignung des Heils beschreibt, wie Röm. 7. und 8. (cf. 8, 1—17.). Dahin weiset auch der ihm gebräuchliche Ausdruck der καινὴ κτίσις (2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15; Eph. 2, 10.) für den Gläubigen in Christo, denn wenn er dabei auch gewiß die Neugründung des rechtlichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen mitdenkt, so doch nicht weniger auch die des ethischen Verhaltens in seiner principiellen Grundbestimmtheit, als neue lebenskräftige Herzensstellung. Im Uebrigen ist seine besondere antigesetzliche Aufgabe allerdings

[1]) Dies thut er a. a. O. S. 247—48 ebenfalls.

Digitized by Google

Ursach, daß er das juridische Moment häufiger und oft ausschließlich hervorhebt, und es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die für diesen Begriffszusammenhang bei ihm technischen instrumentalen Ausdrücke, δικαιοῦν, δικαίωσις diese und nur diese forensische Bedeutung haben (cf. Röm. 3, 21—30; 5, 15—21.). So meist auch das δίκαιος und δικαιοσύνη, die zuständlichen Begriffe, aber diese doch schon nicht ausschließlich, denn er braucht diese Ausdrücke zugleich für das ethische Rechtverhalten (Röm. 6, 13. 16 ꝛc.; 1 Thess. 2, 10; Phil. 4, 8.) und in einigen Stellen scheint auch δικαιοσύνη beides in seiner fundamentalen Einheit zu umfassen (2 Cor. 5, 21.). Daran schließt sich dann Johannes an, welcher seiner Eigenthümlichkeit und Aufgabe nach gerade die andere, ethische Seite in demselben Maße mehr betont, und so den Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus vermittelt, wie wir schon im vorigen Paragraphen andeuteten. Er hat mehr als der Letztere auch den reinen paulinischen Begriff der rechtfertigenden Sühnung (1 Joh. 1, 7. — 2, 2.), aber derselbe tritt seltener hervor, und nicht in jener Terminologie. Dem paulinischen δικαιοῦν entspricht bei ihm das doch schon weitergreifende καθαρίζειν (1 Joh. 1, 7. 8.), und das δίκαιος hat bei diesem Apostel bestimmt den ethischen Sinn, so daß die juridische Gerechtigkeit ihm dabei nur unausgesprochene aber selbstverständliche Voraussetzung ist (1 Joh. 2, 29.). Darum bleibt er, seinem umfassenden Gesichtspunkte getreu, auch für den Gesammtvorgang bei dem durch den Herrn selbst zu Grunde gelegten tiefen Begriffe der neuen Geburt (Joh. 1, 13.) — entsprechend dem der neuen Schöpfung bei Paulus und in demselben Doppelsinne — und wir können ihm unsererseits hierin nur nachfolgen, denn nur so bringen wir das in der Lehre von der Sünde und vorbereitenden Gnade Gefundene zu seiner wirklichen Erfüllung und gewinnen den sicheren Boden für die folgende Lehre von dem neuen Leben der Heiligung. Der adamitische Sünder als solcher gleicht in dem Zusammenhange dieses Bildes dem zur Empfängniß befähigten Weibe (Joh. 16, 21 ff.), der Erweckte (μετανοῶν) hat die Zeugung zum neuen Leben empfangen, sein wahres Selbst als embryonisches gefunden, nun soll es durch die Neugeburt im engeren Sinne zum vollen freien Dasein ausgeboren, der inwendige Mensch zum neuen, der Erweckte zum Kinde Gottes werden, damit er dann als Mann in der Gemeinschaft und Kraft Gottes das neue gottmenschliche Leben führe und so zur Vollendung nach dem Bilde Christi heranreife. Dieser Begriffszusammenhang ist so tief und lebendig, daß wir uns selbst im Lichte stehen würden, wollten wir nicht auch hier am entscheidenden Punkte demselben principiell getreu bleiben.

Wir thun dies aber um so zuversichtlicher, je klarer wir uns bewußt werden, daß wir dadurch nicht das Mindeste verlieren von der Wahrheit des paulinischen und reformatorischen Zeugnisses von der freien Gnade im Blute Christi. Die Reformatoren glaubten, durch eine solche mit der Rechtfertigung organisch verbunden gedachte dynamische Einsenkung göttlicher Lebenskraft in das Herz des Menschen werde der Eigengerechtigkeit wieder Vorschub geleistet, die Ehre Gottes und des Werkes Christi

Digitized by Google

geschmälert und der sichere Trost des Gewissens gefährdet. Luther selbst hatte zwar besonders am Anfang, wo er noch mehr in dem mystischen Erbe wurzelte, öfters ähnliche Gedanken geäußert, wie sie Osiander in seinem System geltend machte, aber die allerdings unvorsichtige Weise [1]) und der hochfahrende Ton, in welchem dies von Osiander geschah, sowie seine eigene spätere Entwickelung führten Luther immer mehr nach der entgegengesetzten Seite hin [2]). Und Melanchthon, der ohnehin weniger eine mystische Natur war, dafür aber desto geneigter zu zagendem Kleinglauben, und später den heftig entbrannten Streit mit Osiander — den Luther immer noch aufgehalten hatte — durchfechten mußte, war um so weniger angethan, der in diesem Gegensatze liegenden Wahrheit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Es war dies überhaupt in der damaligen Zeit und bei ihrer Aufgabe kaum möglich, weil die eigentlichen römischen Gegner mit ihrer Lehre von der justitia infusa s. inhaerens — justificare = justum facere — diese Wahrheit völlig in den unheilvollen Kreis ihres verkehrten nomistischen Grundprincips hineinzogen und deshalb jeder Schritt nach dieser Seite hin Gefahr zu drohen schien für das kaum errungene Kleinod des lauteren Zeugnisses von der freien Gnade ohne alles Verdienst der Werke. Es fehlte auf dieser Seite nicht nur ebenfalls an der rechten Unterscheidung zwischen der principiellen Herzensstellung und aller erscheinenden Entfaltung und Aeußerung derselben in Werken, sondern es wurde auch in Ansehung der ersteren, ihrer Begründung und ihres Bestandes, das semipelagianische πρῶτον ψεῦδος von einer eigentlichen Theilung zwischen Gott und dem Menschen im Bewirken der Neugeburt, von einer eigentlichen und nothwendigen cooperatio des letzteren zu seiner Gerechtmachung mit der größten Zähigkeit festgehalten. Wie groß die Gefahr in dieser Hinsicht ist, zeigt zunächst auf gegnerischer Seite die im Blick auf den protestantischen Gegensatz sehr vorsichtige Ausdrucksweise des Tridentinum (Sessio VI.), welche gleichwohl bei ihrem Dringen auf die menschliche Freiheit das selbsteigne Mitwirken nie los werden kann und will, und über ihrem Betonen des Dynamischen das Juridische nicht zu seinem vollen Rechte gelangen läßt. Und Aehnliches gilt auch von den früheren und aufrichtigeren Vermittelungsversuchen eines Contarini, in Regensburg 1541, bei dem auch göttliche Anregung und menschliche Selbstbereitung, Infusion und Imputation zum mindesten in ungenauem Ausdruck und unklarer Verbindung durcheinanderliegen [3]).

---

[1]) Cf. Gieseler III, 2, S. 269 ff. Auch exegetisch sehr unrichtig, wenn er z. B. 1 Joh. 4, 2. von »diesem Kommen Christi in unser Fleisch« auslegt, und die Gegenlehre als antichristlich bezeichnet!

[2]) Vgl. jedoch über Luthers Lehrweise auch noch in späterer Zeit J. Köstlin, a. a. O. Th. II, S. 446 ff., wo Rechtfertigung und Wiedergeburt innig verbunden, ja mitunter identificirt, und zwei Theile der »justificatio« unterschieden werden, die Vergebung der Sünde und die Mittheilung des Geistes. Dies war eben die Wahrheit, welche Osiander im Gemüth hatte, und man begreift daher wohl, warum Luther gegen diese Abweichung von dem reformatorischen Lehrtypus nicht mit der Schärfe aufzutreten sich entschließen mochte, wie gegen andere.

[3]) Cf. Deutsche Zeitschrift 1856, 42 ff.

Digitized by Google

Aber auch auf dem evangelischen Gebiete selbst, als der Pietismus sich bestrebte, eine tiefere und vollere Fassung der Wiedergeburt durchzuführen, gelang es bei aller redlichen Absicht nicht genugsam, das reformatorisch paulinische Grundprincip so zu wahren, daß wirklich alle jene von den Reformatoren gefürchteten Gefahren vermieden worden wären. Vielmehr trat ein selbsteigenes Ringen und Mühen um die Gnadengerechtigkeit, ein Sehen auf das Sichtbare auch im eigenen Herzen bei Vielen ein, und in Folge davon eine gesetzliche Aengstlichkeit und verborgene Eigengerechtigkeit, welches Alles diesen Versuch den gegründeten Orthodoxen allerdings verdächtig machen mußte, und auch so verwandte Richtungen wie diejenige Zinzendorfs und der Brüdergemeine nach und nach zum bestimmten Widerspruch nöthigte. War es damals besonders „der sichere Trost der betrübten Gewissen", welcher vermißt werden mußte, so ist endlich bei neueren theologischen Versuchen der Art vielleicht noch mehr die semipelagianische „Schmälerung der Ehre Gottes und des Werkes Christi" der Punkt, an welchem gerade die tiefsten Christen Anstoß nehmen und so gegen jedes Bestreben in der bezeichneten Richtung verdachtvoll gestimmt werden.

Es kommt hier vor Allem auf die richtige Verhältnißbestimmung und Zusammenordnung der Momente an. Der gemeinsame Fehler aller genannten Richtungen ist zuerst wohl hauptsächlich der, daß sie, erfüllt von dem tiefen und berechtigten Gedanken, daß Gott nicht einen in sich ganz und gar ungerechten, unveränderten Menschen um fremder Gerechtigkeit willen willkürlich für gerecht erklären könne — wie schon Osiander betonte, vgl. bei Gieseler a. a. O. S. 276. — nun meinen, die dynamische principielle Gerechtmachung — auch ganz abgesehen von ihrer erscheinenden Entfaltung in gerechten Werken — müsse doch jedenfalls als das Erste, und die daraufhin erfolgende, nun erst berechtigte, wahrhafte und heilige, Gerechterklärung als das Zweite angesehen werden. Dies ist am einleuchtendsten dann, wenn man jene dynamische Gerechtmachung im Gegensatz gegen jedes Selbsteigene des Menschen nur als die objektiv organische Einpflanzung des Heilsbegierigen in die Lebensgemeinschaft Christi definirt, kraft welcher wir dann wesentlich Gerechte seien und darum auch als solche erklärt und behandelt werden könnten. Wir werden auch unsererseits die Wahrheit an dieser Anschauungsweise schon in diesem Paragraphen, bei der näheren Erörterung des Verhältnisses zwischen dem Glauben und der Rechtfertigung, und weiter im folgenden Paragraphen zur Anerkennung zu bringen suchen und damit den von Osiander gemachten Forderungen gerecht werden können. Aber im Einklang mit seiner eigenen anderweiten Behauptung [1]) und mit dem

[1]) Osiander sagt a. a. O. bei Gieseler S. 275. (29. 30.): Haec justitia (inhaerens) non confertur cuiquam, nisi prius ei remissa fuerint peccata. Diese Vergebung der Sünde ist aber nach seiner Anschauung an Christi Kreuze ein für allemal für Alle vorhanden und vollzogen. Dies ist auch in gewissem Sinne ganz richtig, gilt aber doch, was die Einzelnen als solche betrifft, nur noch potentiell (cf. § 47 fin.). Es bedarf noch der bestimmten Aktualisirung des Verdienstes Christi für einen Jeden,

Digitized by Google

Geiste des reformatorischen Bekenntnisses müssen wir doch bestimmt festhalten, daß, mag zeitlich auch Beides noch so sehr zusammenfallen, ja für das subjektive Bewußtsein das Verhältniß sich sogar, wie sehr häufig, umkehren, begrifflich doch unter allen Umständen das juridische Moment das erste und das dynamische das zweite ist. Wir wollen hier ganz absehen von der praktisch christlichen Sorge um die Gewißheit des Gnadenstandes, welche, wenn man das Verhältniß umgekehrt denkt, leicht gefährdet scheint. Der neue Lebenskeim nämlich ist, bei all' seiner objektiven Realität doch der Natur der Sache nach etwas Unsichtbares, der empirischen Wahrnehmung sich öfters momentan Entziehendes, und wenn die Zuversicht zur Gnade Gottes nun in letzter Instanz darauf basirt werden sollte, meint man, so würde in solchen Zeiten der Anfechtung, wo nur die empirische Sündigkeit dem Herzen vor Augen tritt, der Friede desselben und damit die Kraft zur Ueberwindung der Sünde und zum Beharren bei Christo verloren gehen oder doch empfindlich geschwächt werden. Dies ist wirklich oftmals der Fall, indeß tiefer betrachtet, bewahrheitet sich auch an einem solchen angefochtenen Gläubigen das Vorhandensein des neuen Lebenstriebes eben in dieser Sorge des Herzens selbst. Diese ist der unmittelbare Ausdruck des Grundwillens der Persönlichkeit, durch die Gnade in Christo selig zu werden, und da es eine andere Bedingung des Gnadenstandes für den Menschen überhaupt nicht gibt, so ist eine Zweifelsanfechtung der Art doch zuletzt nicht objektiv begründet, sondern nur Folge einer subjektiven Verdunkelung des vollen und freien Geistesblickes in die Gnade und Wahrheit Christi. Dagegen bleibt, praktisch genommen, das stehen, daß diesen Blick eben kein sündiger Mensch bekommen und behalten kann, dem nicht zuerst durch die Vergebung der Sünde die volle gotteskindliche Parrhesie zum Vater verliehen worden ist. Dies ist also doch immer das Erste. Und dogmatisch angesehen kann auch für unseren Standpunkt in der That das Verhältniß kein anderes sein, als dies, weil nach unseren früheren Resultaten (cf. § 40 fin.) das letzte und entscheidende Hemmniß der Erlösung des Menschen und seiner Wie-

---

weil dieselbe — wie gerade Osiander am wenigsten verkennen sollte — ihre unerläßliche ethisch persönliche Bedingung im bußfertigen Glauben, d. h. der Willigkeit zu diesem Gnadenempfange hat, zumal wo es sich um erwachsene Menschen und Sünder handelt. Darum muß die remissio peccatorum auch im Leben des Einzelnen immer das Erste sein. Es ist da eine lebendige organische Wechselreihe von juridischen und dynamischen Momenten. Erst die grundlegende Dynamis zum Heil der Welt, das Kommen des Erlösers ins Fleisch. Dann die große Rechtssühnung aller adamitischen Sünde an Christi Kreuz, das Fundament aller Sündenvergebung an den Einzelnen für alle Zeit. Zunächst aber in Kraft desselben Sühnaktes die vielgestaltige Gnadendynamik der erlösenden Wirksamkeit Gottes in Christo an den einzelnen Seelen, denen er allenthalben nachgeht, vorbereitend und berufend, bis die Verlorenen als ἁμαρτωλοὶ μετανοοῦντες wiedergefunden sind (Luc. 15, 1 ff.). Nun folgt dann die individuelle Sündenvergebung an sie (Luc. 7, 48.), und damit wiederum die dynamische Neubelebung zum Gottesmenschen aus dem Geiste. Kein Glied in dieser Kette — deren Grundgedanken Paulus in Röm. 3, 21—30. und Eph. 1, 19; 2, 10. ausspricht — dürfte uns fehlen, weder ein dynamisches, noch ein juridisches.

Digitized by Google

Verveinigung mit Gott eben der objektiv auf ihm als Sünder lastende Fluch und Bann vor dem Heiligen war, das erste Moment in der Begründung des Gnaden- und Friedensstandes sonach mit Nothwendigkeit eben dessen Hebung, d. h. die Freisprechung von aller Schuld der Sünde oder die Gerechterklärung sein muß. Mit — begrifflich aber nach — dieser kann erst die dynamische Einsenkung göttlicher Lebenskraft in das versöhnte Herz eintreten und sie tritt so wirklich ein, aber der Angefochtene ist darum in letzter Instanz immer an die rechtliche Neugestaltung seines objektiven Verhältnisses zu Gott durch Christum gewiesen und hat in diesem dem Glauben stets offenen Recurs den sicheren und unwandelbaren Grund seines Friedens und den unerschöpflichen Quell immer neuer Freude und Kraft.

Ein zweiter Fehler der bezeichneten Richtungen liegt sodann auch darin, daß bei der Geltendmachung der dynamisch ethischen Neuschaffung des Menschen nicht tief und klar genug festgehalten wird, daß es sich hier ebensosehr als nur irgend bei der Rechtfertigung absolut nie um etwas Selbsteigenes auf Seiten des Menschen, sondern gerade sosehr, nur in anderer Beziehung, um ein freies schöpferisches Gnadengeschenk Gottes in Christo handelt. Dies trifft besonders die katholischen Darstellungen, aber es gilt auch für den evangelischen Gläubigen in Bezug auf die lebensvolleren Zeiten seines Gnadenstandes, zumal im frischen Anfang desselben, wo er dieses gottgegründete Dasein des neuen Herzens unmittelbar und kräftig inne wird. Allein es ist, wie Möhler auch sehr richtig bemerkt, an und für sich ein gänzlich sinnloser Gedanke, und nur Folge sündlicher Selbstverwirrung, wenn Jemand auf diesen Besitz irgend ein Verdienst vor Gott gründen will, und die Reformatoren hätten nicht nöthig gehabt, aus Furcht vor dieser Gefahr die Sache selbst zu leugnen. Hier gilt in der That in seinem vollen Rechte das auch auf evangelischer Seite, besonders in der Brüdergemeine, oft gebrauchte Bild von dem Bettler, der die volle Gabe des reichen Herrn heute in die offene Hand empfängt, morgen aber von diesem ernstlich abgewiesen werden würde, wollte er nun auf den geschenkten Rock hin noch mehr Geschenke oder die Hausgemeinschaft des Wohlthäters als ein Recht beanspruchen. Dieser würde ihn einen Narren schelten, und seine Hand von ihm sofort abziehen. Dasselbe kehrt dann auch auf dem Gebiet des neuen Lebens in Bezug auf einzelne Thatäußerungen des neuen Herzens so oft wieder, und die Reformatoren machen dawider jeden Tugendanspruch mit Recht immer geltend, dergleichen bona opera seien ja nur Frucht und Folge der im Glauben ergriffenen Gnade. Aber die gleiche Instanz gilt auch dem neuen mit der Rechtfertigung geschenkten ethischen Princip um nichts weniger, nach des Paulus Wort, daß wir ja Alles — die Wurzel wie die Früchte — alles Wahrhaftige, Göttliche, Gute, was wir besitzen, empfangen haben, also dessen uns absolut nicht vor Gott können rühmen wollen (1 Cor. 4, 7; 2 Cor. 3, 5; Phil. 2, 13; cf. Joh. 15, 5.). Halten wir nur mit voller Bestimmtheit fest über dem Grundaxiom, daß Gott allein gut ist (Luc. 18, 19; cf. 1 Joh. 5, 20. 21.), und darum auch nur das,

was Er im Geschöpf gesetzt und gewirkt hat, so ist hier nicht die mindeste Gefahr. Aber es ist eben eine üble Folge der tausendjährigen Abirrung des gemeinkirchlichen Bewußtseins von diesem tiefen mystischen Grunde der Schrift und des Evangeliums in jene falschen dem Gesetz entnommenen und dem natürlichen Vorstellen so viel besser zusagenden Anschauungen, welche Gott und Mensch immer nur nach ihrem thatsächlichen Auseinander und Gegenüber, nicht aber in ihrem grundwesentlichen, ursprünglichen und in Christo endlich wieder hergestellten Ineinander betrachten, daß im heiligen Kampfe wider die verderblichen nomistischen Folgerungen, welche die Kirche im Laufe der Zeit aus jener unrichtigen Grundvorstellung gezogen hatte, auch die Reformation, gerade je schärfer sie sich polemisch ausbildete, immer weniger mehr wagte, dies tiefe gottmenschliche Princip voll und allseitig geltend zu machen, sondern vor der Hand gewissermaßen den Gegner auf seinem Boden glaubte bekämpfen zu müssen. Dadurch entging aber ihrem Bekenntnisse etwas, was ihm doch nicht fehlen darf und was so lange immer neue Angriffe auf dasselbe machen wird, bis es zu seinem Rechte gelangt und jenes dadurch zu seiner wahren Erfüllung gebracht ist [1]).

Inzwischen hat jedoch die Erfahrung vieler Gläubigen inmitten der evangelischen Kirche und nicht am wenigsten gerade auch der Brüdergemeine das Thatzeugniß gegeben, daß hier wirklich, wie wir oben sagten, keine Gefahr der Selbstüberhebung und somit auch wieder des Kleinglaubens und Zweifelns vorliegt, ja daß, sofern der Gläubige sich der Aktualität seines neuen Herzens, des Vorhandenseins eines neuen Menschen in ihm, bewußt werden darf, im Gegentheil ein Grund demüthiger aber ebenso freudiger Zuversicht mehr gerade in der Gewißheit liegt, daß Gott selbst ja im Herzen dies gute Werk angefangen, den lebenskräftigen Grund gelegt hat und jenes also, so viel an ihm ist, auch gewißlich hinausführen wird (1 Joh. 3, 9; Phil. 1, 6; 1 Cor. 1, 8.).

Sonach dürfen wir das, worauf uns der Zusammenhang des Systems nothwendig hinführt, mit sicherem biblischem Grunde und mit guter Zuversicht im Blick auf die kirchlich dogmatischen und praktischen Beziehungen festhalten und den wesentlichen Inhalt der Neugeburt oder des in derselben mitgetheilten Heilsgutes folgendermaßen bestimmen:

Dasselbe begreift in sich Alles das, was in Christi Person und Werk für uns von Gott bereitet ist, d. h. das vollzogene **Recht** Gottes wider die Sünde, nach seiner

---

[1]) Vgl. die getreue Darstellung der älteren orthodoxen Lehrbestimmung in dieser Hinsicht bei Schmid, § 42. S. 315 ff. Mit dem leitenden religiös praktischen Grundgedanken derselben wissen wir uns vollkommen und lebendig eines, nicht aber mit der speciellen dogmatischen Ausbildung desselben in einseitig juridischer und darum zu wenig ethisch tiefer und organisch lebendiger Weise. Erst sub 5. erscheint da nach Allem etwas von einer renovatio, wenn auch nicht zeitlich zuletzt, so doch begrifflich. Und wie wenig befriedigend nach Schrift und Erfahrung ist die lange Ausführung besonders nach Hutter S. 352 ff. über das Verhältniß von Gnade und Freiheit, wenn auch Andeutungen der richtigen Lösung sich darin finden.

Digitized by Google

Wahrheit und Heiligkeit, und die dadurch befreite **Kraft** schöpferischer Selbstmittheilung Gottes an den Menschen nach seiner Gnade und Barmherzigkeit. Wir haben gesehen, wie in Christo beide Momente, das rechtliche oder ethisch sachliche (Verhältniß) und das dynamische oder ethisch persönliche (Verhalten) in dem Centralbegriffe der priesterlichen Selbstopferung des Gottmenschen durch den ewigen Geist, als der vollendeten Thatoffenbarung der heiligen Liebe Gottes, in ihrer ganzen Wahrheit untrennbar Eines sind. Dem entsprechend empfängt nun auch der Glaube das Heilsgut, wie er es bedarf, als ein **doppeltes: Erstlich in rechtlicher Beziehung,** negativ die **Vergebung der Sünde** (Eph. 1, 7; 2, 16; 1 Joh. 1, 7.), positiv die **Annahme zur Gotteskindschaft** (Eph. 1, 5. 13. 14; 2, 17. 18; 1 Joh. 3, 1.), und wie es derselbe Geist ist, welcher dem Glauben beides mittheilt und gewiß macht (Röm. 5, 1—11; 8, 16.), so haben wir nach der Schrift keinerlei Recht, das Eine von dem Anderen irgendwie zu trennen. Scheint beides im Leben mitunter mehr oder weniger auseinander zu treten, wonach öfters zwischen Rechtfertigung des Sünders und Versiegelung zur Gotteskindschaft unterschieden worden ist, so ist ein solches Verhältniß nur Folge des zeitlichen und oft langsamen Werdens, in welchem sich unser inneres Leben hienieden bewegt und des damit zusammenhängenden Nacheinander in der subjektiven Erkenntniß der eigenen Zustände, welches Gott auch in Christo nicht allenthalben und sofort aufhebt. Eine solche Unterscheidung kann also pastoraltheologische Bedeutung haben, nicht aber dogmatische. Dasselbe gilt nun auch in Beziehung auf das Verhältniß dieses ersten juridischen Momentes zu dem anderen, **dynamischen**, welches sich, wie oben erwähnt, auch wo jenes mit Bewußtsein im Glauben ergriffen ist, der inneren Wahrnehmung doch öfters noch oder wieder entzieht. In objektiver Hinsicht und an und für sich ist vielmehr das Heilsgut begrifflich und thatsächlich **zweitens eine dynamische** Gnadenmittheilung, negativ die **principielle Enteignung** vom sündigen Naturtriebe und dessen knechtender Macht, positiv die gleiche **Zueignung eines heiligen gottmenschlichen Lebenskeimes,** oder zusammengefaßt: **Die Neugestaltung der aktuellen Grundwillensrichtung des Herzens nach Christi Bilde** (Röm. 6, 4 ff.; 8, 5; 1 Joh. 3, 9; 5, 1. 4. 5; Eph. 3, 17. 18; Gal. 3, 26. 27. Röm. 8, 9. 14. 15.).

Das erste rechtliche Moment ist negativ die Nichtzurechnung der Sünde (Röm. 4, 8; 2 Cor. 5, 19; Col. 2, 14.), positiv eine „Zu-

Digitized by Google

rechnung des Verdienstes Christi", nach dem kirchlichen Ausdruck (imputatio meriti Christi), der sich zwar nicht unmittelbar in der heiligen Schrift findet [1]), aber nach der Analogie des ersteren immerhin gebildet werden kann. Dies ist die Wahrheit des protestantischen Lehrsatzes von der justificatio im paulinischen Sinne als actus forensis s. imputativus. Aber dies erste Moment kommt zu seiner Erfüllung erst durch das zweite dynamische, die Zurechnung durch die Zueignung, und beide, als einheitlich principieller Akt gedacht, geben zusammen den Begriff der Neugeburt oder Geburt aus Gott, welcher nicht aufgeht in dem jener Rechtfertigung als actus forensis, sondern sich erst vollendet durch die davon unabtrennliche principielle Gerechtmachung des Gerechterklärten vermittelst der subjektiv-organischen Einigung Christi im heiligen Geist mit der begnadigten Seele, als actus physicus s. generativus im geistlichen Sinne [2]). Der Gerechtfertigte ist somit eo ipso auch der Wiedergeborene, beides von Gottes Seite durch Gnade und Geist, von seiner Seite vermittelst des bußfertigen Glaubens.

Nach dieser Feststellung des wesentlichen Inhaltes des objektiven Heilsgutes selbst bleibt uns noch übrig, näher nachzuweisen, wie dessen Ertheilung an den Einzelnen sich verhält zu dem als die subjektive Bedingung derselben von der biblischen und evangelisch kirchlichen Lehre geltend gemachten bußfertigen Glauben. Daß beide Elemente, das subjektive bedingende und das objektive erfüllende, dem Inhalt nach in der unmittelbarsten Correspondenz stehen, haben wir bereits bemerkt. Aber gerade wenn wir mit der Schrift und der evangelischen Kirche in Beziehung auf das Zweite sehen die juridische Seite ausdrücklich als erstes Moment hingestellt haben, entsteht nun auch für uns die der reformatorischen Lehre so oft gestellte und vorher nur im Vorübergehen berührte Frage: wie doch Gott um Christi willen den Sünder für gerecht erklären könne, wenn er es doch in sich in diesem Augenblick noch in keiner Weise ist? — ob dies nicht ein rein sachliches, auf Persönlichkeiten gar nicht anwendbares Verhältniß sei, und diese Behauptung daher in der That eine unethische, dem Begriff

---

[1]) Denn in Phil. 3, 9: δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει trägt ihn Luthers Uebersetzung nur hinein; das ἐπί heißt über, wegen (Vgl. Acta 3, 16. ἐπὶ τῇ πίστει neben dem parallelen ἡ πίστις ἔδωκεν ꝛc. Auch Matth. 19, 9: ἐπὶ τῇ πορνείᾳ). Ἐπί = über ist der concrete Ausdruck für das begriffliche Verhältniß der Voraussetzung, welches zwei Dinge so miteinander verbindet, daß das eine nur da eintreten kann, wo das andere vorhanden ist.

[2]) Gegner des Osiander nannten das von ihrem rein forensischen Standpunkte aus eine »alcumistische Theologie Osiandri«, bei Gieseler a. a. O. S. 272. Osiander sagt aber ganz richtig, die Neugeburt nach ihren beiden Seiten beschreibend: justificationis sunt duae partes, remissio peccatorum et reconciliatio cum Deo, i. e. Christo uniri, ex eo renasci, illum in nobis et nos in illo esse. Nur ist es exegetisch nicht berechtigt und dogmatisch nicht richtig, wenn er dies Ganze mit dem damals gangbaren Terminus als »justificatio« bezeichnet und den Satz mit den Worten schließt: ejusdemque in nobis inhabitantis justitia justos censeri. Es hätte hier heißen müssen: per utrumque filii Dei nos.

Digitized by Google

des heiligen und wahrhaftigen Gottes zuwiderlaufende? — Und allerdings, wenn man, wie die Reformatoren gerade in diesem Zusammenhang gewöhnlich thun [1]), den als Bedingung der Rechtfertigung gesetzten Glauben, aus Furcht vor jenen semipelagianischen Mißverständnissen der Gegner, so nachdrücklich von der Liebe trennt und ihn zu einem bloßen, inhalt- und bestimmungslosen ὄργανον λῆπτικὸν macht, so bleibt jene Frage eine völlig unbeantwortete, und nur der Mangel des damaligen Standpunktes in Betreff der Würdigung des Begriffes der ethischen Persönlichkeit, welchen wir schon hervorgehoben haben, kann einigermaßen erklären, wie man sich gegen das Vorhandensein dieser tiefen Lücke in der Construktion des Lehrbegriffes so gleichgültig verhalten konnte. Aber wir haben im vorigen Paragraphen auch schon daran erinnert, daß man sich dadurch mit seinen eigenen anderweiten Aussagen über das wahre Wesen des Glaubens und mit der hohen und entscheidenden Stellung, welche demselben anerkanntermaßen in der neutestamentlichen Heilslehre zukommt, in einen nicht zu leugnenden Widerspruch setzte. Es ist ebenso in psychologischer wie in soteriologischer Hinsicht undenkbar, daß ein menschliches Verhalten einerseits das allercentralste und entscheidendste, andererseits so völlig peripherisch, rein inhaltlos für die Persönlichkeit sein soll.

Unsere Fassung des Glaubensbegriffes, als der von Gott im Menschen gewirkten reinen hingegebenen Empfangswilligkeit des Herzens, d. h. aber der innersten selbstbewußten und freien Persönlichkeit, gegenüber der erlösenden Gnade Gottes und mit Ausschluß jedes selbsteigenen Verdienstes — diese Fassung des Glaubensbegriffes gibt die Antwort auf die erhobene Frage. Wir legen in den Glauben, wenn wir in diesem Sinne sagen, daß er wesentlich schon Liebe sei, nicht um ein Haar mehr hinein, als z. B. Melanchthon, wenn er ihn als den Willen Gnade zu empfangen bezeichnet [2]), aber wir machen mit dieser Definition eben vollen Ernst und haben so in ihr Alles, was erfordert wird. Dieser von Gott selbst auf freie Weise im Menschen gewirkte Wille zum Gnadenempfang ist gerade das, was er allein zur ethischen Bedingung der Gnadenertheilung machen kann, aber auch nothwendig machen muß. In diesem Satze liegt zuerst, daß Gott nicht weniger vom Menschen fordern kann, weil es auf ethische Wiedervereinigung von Person und Person ankommt, und nur was innerste Grundrichtung, Grundwille des Herzens ist, über Wesen und Werth der Persönlichkeit entscheidet. „Gott siehet das Herz an" (1 Sam. 16, 7; 2 Chron. 16, 9; Ps. 34, 19; 51, 19; 73, 1; 139, 23,). Darum hat denn auch diese Herzensstellung des Menschen zu Gott realen ethischen Werth in dessen Urtheil, und es ist, richtig verstanden, vollkommen wahr, wenn der Glaube in

[1]) Doch vergl. die gelegentlich auf bedeutungsvolle Weise von diesem Lehrtypus abweichenden Aussagen Luthers selbst, bei J. Köstlin, Luthers Lehre, II, S. 452 ff.

[2]) Vgl. auch Köstlin, Der Glaube, S. 336: Der Glaube besteht im »Hinnehmen-Wollen« der Gnade.

Digitized by Google

diesem Sinne als die einzige gottgefällige Grundtugend des Menschen bezeichnet wird, auf welche hin demselben die Gnade im juridischen und dynamischen Sinne zuertheilt wird. Dafür steht Jesu Wort ein (Joh. 6, 29.), dafür aber selbst auch das des Paulus Röm. 4, 1 ff., wo er nicht sagt, daß Christi Gerechtigkeit dem Glaubenden zur Gerechtigkeit gerechnet werde — obwohl er es, wie erwähnt, auch hätte sagen können — sondern eben sein Glaube. Wenn Melanchthon die Gegner, welche im Glauben die Liebe mitbegriffen wissen wollten, einer unberechtigten Synecdoche (cf. Loci S. 242.) beschuldigt, so ist dies in Ansehung der Art, wie sie dies thaten, sehr gegründet, aber die protestantische Ausdrucksweise braucht bei ihrer Fassung von Röm. 4. eine ganz gleiche Synecdoche, die Joh. Gerhard durch das Bild rechtfertigt, daß der Glaube der Ring sei, in welchen Christi Gerechtigkeit als der Edelstein gefaßt werde, welcher allein jenem einen so hohen Werth verleihe. Gewiß, aber er ist eben der goldene Ring, in welchen solch' ein Edelstein allein gefaßt werden darf, und ohne dessen relativen Werth das ganze Kleinod eben auch nicht „tot coronatis valeret". Er ist die heilige Stätte, welche Gott selbst für seinen Gnadenschatz im Herzen der gefallenen Creatur sich zubereitet hat, und die ihm daher auch ihren bestimmten Werth hat. In diesem Sinne ist es durchaus gerechtfertigt, wenn man, wie z. B. auch Brenz am Anfang that, sagt, daß der Mensch propter fidem gerechtfertigt werde, und eben dies ist es, was Paulus von Abraham darum aussagt, weil er aus historischen Gründen und in diesem Zusammenhange, ohne weitläufiger zu werden, bei ihm nicht wohl von Christi Verdienst reden konnte. Aber indem er Abraham als Vater aller Gläubigen hinstellt, und noch vorher das an ihm Aufgewiesene sofort als ganz allgemeine Wahrheit hinstellt, gibt er uns Recht und Pflicht, dasselbe auch von den Gläubigen in Christo zu behaupten. Ja, er sagt es selbst in dieser allgemeinen Beziehung auf die Christen in Phil. 3, 9: ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει — eine lehrreiche Parallele zu Röm. 3, 22: δ. δὲ θεοῦ διὰ πίστεως I. X.: für den Glauben da und durch den Glauben angeeignet (vgl. die frühere Anmerkung über die Philipperstelle).

In diesem demüthigen Glauben als gottgewirkter persönlicher Herzensstellung liegt eben die „aliqua in nobis discriminis causa, cur Saul — und jeder Ungläubige, weil Widerspenstige — abjiciatur, David — und jeder demüthig Gläubige — recipiatur", von der Melanchthon sagt, daß sie der allgemeinen Gnade Gottes gegenüber nothwendig müsse gesetzt werden [1]). Denn in dieser Herzensstellung ist der Mensch schon nicht mehr in seiner Eigenheit und Sündigkeit außer und wider Gott, sondern wenigstens potentiell in ihm, ist willig gemacht, auf dem geordneten Wege die in Christo wieder eröffnete Gemeinschaft mit ihm einzugehen, und indem er des Mittlers vollendete Sühne auch seiner Sünde sich für seine Person zueignen zu lassen bereit ist, steht nichts mehr im Wege, daß dies sofort geschehe und er als in Christi Blut Mitversöhnter gerecht

[1]) Loci p. 94. de lib. arbitrio.

Digitized by Google

erklärt und gemacht werde. Dies ist die Wahrheit, welche die römische Lehre mit ihrem Begriffe von der justitia infusa und der Selbstbereitung des Erweckten auf falschem Wege und darum immer vergeblich, gleichwohl aber einem veräußerlichten protestantischen Glaubens- und Rechtfertigungsbegriffe gegenüber nicht ohne inneres Recht und darum so unermüdet sucht; dies auch die Wahrheit, welche Osiander von der einen Seite im Gemüthe hatte, während er andererseits jene dynamische Belebung des Gerechtfertigten betonte, dabei aber eben das doppelte ethische Moment, das der Rechtfertigung vorangehende und das ihr nachfolgende nicht deutlich genug unterschied. Dies ist auch die Wahrheit in der Anschauung vieler Vertreter der neueren gläubigen Theologie, daß Gott darum den Gläubigen für gerecht erkläre, weil im Glauben eben schon der Keim zu aller später entwickelten ethischen Gerechtigkeit liege, und Gott diese schon in jenem ansehe. Es wird aber auf diesem Standpunkt auch nicht genug unterschieden zwischen dem durch die Neugeburt selbst erst aktualisirten Glauben oder neuen Herzen, und dem sie bedingenden neuen Herzen als Potenz oder dem Glauben als reiner Willigkeit, wie er allein zur Rechtfertigung und Neugeburt erfordert wird. Erst in jenem liegen positiv die Keime zum neuen Heiligungsleben, weil hier mit der sündetilgenden Gnade Gottes Christi Lebenskraft eben schon wirklich in das Herz eingegangen ist; in dem vorangehenden bußfertigen Glauben als Empfangswilligkeit ist nur die objektive Möglichkeit für Gott gegeben, in dies bereitete Gefäß nun erst den Keim und dann die Früchte desselben zu legen. Er entspricht weniger dem Keim, der Wurzel, als vielmehr dem bearbeiteten und nun wohlbereiteten Boden, oder in anderem und hier näher liegendem Bilde der entfalteten weiblichen Receptivität, der Maturität der Jungfrau für die faktische Empfängniß.

Eben daraus erhellt aber auch sofort, wie bei allem hohen ethischen Werthe, welchen dieser wahre Glaube hat, doch nicht der mindeste Raum ist für irgend eine Selbstbespiegelung darin, für ein meritum ex condigno s. ex congruo, wie die Scholastiker es jener gläubig bußfertigen Selbstbereitung, welche bei ihnen der Rechtfertigung vorangehen muß, lassen zu müssen meinten, oder wie es sich an ein falsch, im römisch nomistischen Sinne verstandenes „propter fidem“ anschließen könnte [1]). Es geschieht dies auch auf evangelischer Seite in der Wirklichkeit nur zu oft, aber es gilt da ganz dasselbe, was wir beim Blick auf die dynamische Neugeburt in dieser Beziehung sagten: es ist nur Folge fleischlicher Selbstverwirrung. Denn erstlich ist ja eben auch dieser glaubenswillige Sinn, wie wir gesehen haben, in ursachlicher Beziehung ein Werk Gottes im Herzen, der Erstling der empfangenen Gnaden, und dann schließt er seinem eigenen Begriffe nach, als Heilsverlangen des Armen im Geiste, von vornherein jedes Moment selbsteigenen Thuns, Habens oder Seins aus, also auch jede Spur von Verdienst vor Gott. Wollte man den Glauben statt zur gottgewirkten, vielmehr zur selbsterworbenen und

[1]) Vgl. darüber auch Zinzendorf, Reden über die Augsb. Confession, S. 256 ff.

Digitized by Google

darum Verdienst begründenden Tugend des Menschen vor Gott machen, die dann von diesem mit der Rechtfertigung gewissermaßen belohnt würde — wie z. B. Bellarmin thut, wenn er, nach dem römischen Standpunkt mit Recht, sagt: per fidem nos placere Deo et impetrare, atque aliquo modo mereri justificationem — so wäre damit nicht nur der gerade Weg geöffnet zu dem gesammten Gefolge römisch pelagianischer Irrthümer und Verderbnisse, sondern, tiefer genommen, in dem Augenblick schon die ganze biblisch-evangelische Heilslehre umgestürzt! Vielmehr muß jenes propter eben, wenn es richtig verstanden sein soll, im Sinne des per erläutert und in den Grundbegriff desselben nur als integrirendes Moment organisch aufgenommen werden; d. h. der Glaube des Menschen, als gottgewirktes „Gotteswerk" seines Herzens, ist conditio sine qua non, aber nicht causa efficiens der Neugeburt, er ist ὄργανον λῆπτικόν, medium, wie die protestantische Lehre so wahr behauptet, nur eben das wahrhaft ethische, wirklich persönliche medium, welches zur Erreichung des hier in Rede stehenden Zweckes absolut erfordert wird. Dies meinte Melanchthon, wenn er in den späteren Ausgaben seiner loci den Satz aufstellte: concurrunt tres causae bonae actionis — und zwar dem Zusammenhange nach eben auch der ersten und entscheidenden, der Bekehrung — verbum Dei, spiritus sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei. Aber die gleiche Bezeichnung aller drei Momente durch causa war nicht vorsichtig genug (Loci p. 92 ff.). Wir müssen vielmehr auch hier sagen: nicht ohne, und vermittelst (ἐπὶ, διὰ) aber nicht durch den Glauben (ἐκ, ὑπὸ) wird der Mensch in Christo neugeboren. Das Wirken, Verwirklichen und Schaffen, ist allein Gottes Sache in Christo durch den heiligen Geist, und in diesem Sinne ist allein Christi Versöhnungswerk und Gnadengeist das medium salutis.

So müssen wir nach Allem bekennen, daß Gott, wenn er diesen Glauben als subjektive Bedingung des Heils fordert, in der That das Wenigste fordert, was gefordert werden kann, ohne das ethische Gebiet zu verlassen. Und er kann allerdings auch, soll anders das Heil den Menschen wirklich zu Theil werden, nicht mehr fordern, wie um ihretwillen, so auch um sein selbstwillen nicht. Ein Mehr von selbsteigenem Guten, wie das Gesetz diesem Begriffe wenigstens vorübergehend und hypothetisch Raum läßt, kann Gott auf dem evangelischen Erfüllungsstandpunkte absolut nicht fordern, denn abgesehen davon, daß dies ja die Menschen erst recht in einem zwiefachen Nomismus verfestigen und so ihren Zustand zu einem ganz unheilbaren machen würde, ist jener Begriff in sich selbst nun einmal ein vollendeter Widerspruch. Konnte und mußte Gott in der gesetzlichen Vorbereitungsökonomie, um der Schwachheit und Verkehrtheit der Menschen willen, eine solche Sprache reden (vgl. Röm. 6, 19.), so war sein Zweck dabei doch zuletzt nur der, die menschliche Verblendung durch eigene Erfahrung ad absurdum zu führen (Gal. 2, 19.), und er würde ebensosehr dies sein geschichtliches Erziehungswerk zu nichte machen, als überhaupt die ewige Wahrheit seines

Digitized by Google

heiligen Wesens und des Verhältnisses des Menschen zu Ihm verleugnen, wollte er einen ähnlichen Weg zum zweiten Male gehen. Ebenso wenig aber kann er ein Mehr an wahrhaftigem Guten, d. h. an aktuellem Besitze göttlicher Kraft von dem Heilsbegierigen fordern. Denn ein solches könnte ja dem Begriffe und der Natur der Sache nach nur er selbst dem Menschen verleihen, aber eben um dies zu können, muß er ihn zuerst vom Schuldbann lossprechen und sonach kann er dafür keine andere Bedingung setzen, als die Willigkeit, „sich versöhnen zu lassen“ (2 Cor. 5.). Für die Menschen aber würde jedes geforderte Mehr an wahrhaftigem Guten, wie es z. B. der Herr in seinen gesetzlichen Zeugnissen in der Bergpredigt nicht sowohl als wirklich zu Leistendes fordert, als vielmehr objektiv als Heiligungsziel hinstellt, gerade bei den Gefördertsten am meisten, bei den Armen im Geiste, nur die Pforte zum Heil auf verzweifelte Weise verschließen. Diese Vollkommenheit, wie Gott vollkommen ist (Matth. 5, 48.), oder diese vollendete Liebesheiligkeit nach Gottes Bilde (c. 22, 37.) ist allerdings auch in Christi Munde die Forderung des Gesetzes, wie Melanchthon mit vollem Rechte sagt, d. h. aber, evangelisch gefaßt, heiliges Zeugniß von der wesentlichen göttlichen Bestimmung des Menschen, und nicht eine wirklich und praktisch gestellte Forderung im eigentlichen Sinne dieses Begriffes, deren wirkliche Geltendmachung als Bedingung des Eintritts in das Gottesreich vielmehr das Evangelium in sich selbst aufheben würde. Dagegen kann dies nicht gesagt werden im Blick auf diese rein empfängliche, kindliche und sünderhafte Liebeswilligkeit des bußfertigen Glaubens, welcher, wie er selbst dadurch zu Stande gekommen ist, daß der Mensch der vorbereitenden göttlichen Wirksamkeit nur nicht absolut widerstrebte, so auch jetzt nichts schaffen und geben soll, sondern sich nur nehmen und geben lassen, was Gott in Christo durch den heiligen Geist ihm nehmen und geben will und jetzt auch nehmen und geben kann, weil der Mensch nun des Einen ebenso gern los, als des Anderen theilhaft sein will.

Die tiefe Bedeutung und einzige Angemessenheit dieser Herzensstellung als alleiniger aber genugsamer subjektiver Heilsbedingung liegt darin, daß Gott in ihr den Menschen gleichsam wieder zurückgebracht hat auf den idealen Anfangspunkt seiner ethischen Entwickelung als persönliches Geschöpf, um ihn nun auf dem heiligen Grunde der neuen Gottesschöpfung in Christo, im Reiche der Gnade, seine Bahn aufs Neue beginnen zu lassen. Er ist nun das, was er der göttlichen Idee nach werden und sein soll, Kind und Gotteskind, zunächst doch potentiell schon geworden, und darum kann er nun, was er vorher nicht konnte, es auch aktuell werden, kann diese seine Bestimmung auf ethisch organischem, göttlich geordnetem und doch menschlich freiem Wege wirklich erreichen. Der Glaube ist der potentielle gottmenschliche Anfangspunkt seiner aktuellen gottmenschlichen Erneuerung und Vollendung. Die thatsächliche Sünde und Sündigkeit des jetzigen adamitischen Menschen ändert das Verhältniß allerdings auf bestimmte

Digitized by Google

Weise ab, sein Heilsglaube ist wesentlich bußfertiger, Glaube nicht bloß des Kindes, sondern auch des „armen Sünders", aber das innerste Wesen bleibt doch dasselbe. Dies ist die tiefe Bedeutung des Wortes Christi vom Umkehren und Kindwerden zur Seligkeit (Matth. 18, 3.), in welche auch jede nachpfingstliche und zumal paulinisch explicirteste Lehre von der Heilsordnung, wie wir früher sagten, zurückgehen muß und, wie wir nun gesehen haben, auch wirklich zurückgeht. Darin liegt die sichere Probe auf die Richtigkeit der gegebenen Entwickelung und die Gewähr, daß auch alle weitere Lebensentfaltung des Gotteskindes in Christo auf sicherem Wege zum rechten Ziele gelangen werde, so lange sie nur diesem Grundprincip immer treu bleibt. Das thut sie aber dann, wenn der Neugeborene auch im Verlauf seines neuen Lebens wie zeitlich, so auch begrifflich und praktisch fortwährend das subjektive Princip seines Gnadenstandes in nichts Anderem sucht, als in diesem seinem bußfertigen Glauben, entsprechend dem objektiven Princip desselben in Christi vollbrachtem Heilswerke, und auf beide in ihrer objektiv subjektiven gottversiegelten Verschmelzung, d. h. die im Glauben einmal empfangene Rechtfertigung und Erneuerung den steten principiellen Recurs nimmt.

Dies greift aber schon über in den folgenden Abschnitt, der vom neuen Leben handelt. Derselbe hat hier anzuknüpfen und weiter zu zeigen, wie nach vollzogener Neugeburt in juridischer und dynamischer Beziehung dann allerdings auch die freie aber treue Entfaltung und Bewährung dieser empfangenen neuen Lebenskraft des Christen Aufgabe ist, und wie, ohne den hier gelegten Grund des principiellen Glaubensstandpunktes als der absoluten kindlichen Receptivität irgend zu alteriren, die entsprechende männliche Reproduktion nicht fehlen darf, wenn das endliche Ziel des Bestehens im göttlichen Gerichte und der Erlangung der ewigen Seligkeit wirklich und vollständig erreicht werden soll — wie vielmehr eben nur durch solche Reproduktion die Wahrheit der Reception und Receptionswilligkeit sich thatsächlich bewährt.

Hier können wir vor der Hand jedenfalls mit voller Zuversicht die gewonnenen Resultate damit abschließen, daß wir uns, was die Rechtfertigung und Neubelebung oder die Neugeburt nach ihren beiden Seiten und deren subjektive Bedingung betrifft, vollständig zu dem sola fide der Reformation bekennen, unbekümmert darum, daß Luther in Röm. 3, 28. das allein allerdings dem Buchstaben nach hinzusetzt. Er thut damit nichts Anderes, als was der Herr dem Versucher gegenüber in Matth. 4, 10. (vergl. Deut. 6, 13. im Grundtext, ohne das μόνῳ der LXX.) ebenfalls thut, und Paulus selbst Röm. 10, 11. auch (vgl. Jes. 28, 16. ohne πᾶς). Nur das Eine muß uns dabei festbleiben, daß der Begriff des πιστεύειν eben in der vollen biblischen Tiefe, d. h. im ethischen Sinne auch hier bestimmt gefaßt und dogmatisch geltend gemacht werde.

Wir fordern mit der Schrift vom Menschen in keinem Zeitpunkt etwas Anderes, als das Seligwerdenwollen, beziehungsweise Glaubenwollen, aus aufrichtigem Herzen, aber dies eben darum auch so bestimmt

Digitized by Google

und unnachsichtlich, weil ohne diese freie Willigkeit seinerseits die Erlangung des Heils ethisch unmöglich ist, und weil Gott andererseits für den Menschen Alles gethan hat und an ihm Alles thut, was erforderlich ist, um auf diesem denkbar leichtesten Wege die Heilsaneignung wirklich möglich zu machen und um ihn im entscheidenden Momente selbst auf diesen Weg zu führen und fort und fort darauf zu erhalten. Die allgemeine Heilsabsicht Gottes in Christo, das in ihm vollzogene vollendete Versöhnungswerk, die vorbereitende, berufende und innerlich anfassende Thätigkeit durch Wort und Geist in Christo sind die göttlich wirksamen und allgenugsamen Voraussetzungen, denen nur das einige aber unentbehrliche Moment der menschlichen Einwilligung, das non repugnare gratiae operanti fehlt, um den Sünder zum Gotteskinde neu zu gebären und so in die ewige Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo einzuführen.

Dies ist die Lehre von der Neugeburt im Glauben an Christum, welche die Brüdergemeine im Sinne des pauliniſchen: „Lasset euch versöhnen mit Gott“ und im Anschluß an das melanchthonisch-reformatorische Zeugniß praktisch und theoretisch vom ersten Anfang an bekannt hat und noch heute bekennt [1]). Darauf gründet Zinzendorf sein: „Er Alles und wir nichts“ — aber nicht minder auch sein: „Dein Wille ist Dein Bann“, jenes das Herzensbekenntniß der begnadigten Seele, dies das Richterwort über jede widerspenstige.

§ 55.

Die wiederhergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott oder der Gnadenstand in Christo.

Die Wiedergeburt zur Gotteskindschaft begründet sofort wieder für den Menschen die in der Schöpfung angelegte, durch die Sünde zerstörte Gemeinschaft mit Gott, welche allein die Wurzel eines neuen, seligen und heiligen Lebens sein kann, indem Christus und in ihm der Vater durch den heiligen Geist im Herzen der Gläubigen wohnt. Diese in Christo dem Gottmenschen gegründete Gottesgemeinschaft ist auch überall da, wo der äußere Entwickelungsgang des Erneuerungswerkes eigenthümlich bestimmt wird und von dem bisher geschilderten sich formell unterscheidet, wie dies im Bereich eines lebendigen christlichen Gemeinwesens so oft geschieht, der verborgene aber sichere und lebenskräftige Grund seiner inneren Wahrheit.

Der unmittelbare Erfolg der vollzogenen Neugeburt im Glauben an Christum ist dieser, daß der Gläubige, weil er nun Kind Gottes ist,

[1]) Cf. Spangenberg Idea § 118—120.

Digitized by Google

welches an Gott, dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, nun auch seinen lieben Vater und zu ihm den Zugang hat in aller Zuversicht und Freudigkeit durch den heiligen Geist (Röm. 8, 15 ff.; Gal. 4, 4; Eph. 2, 18; 3, 14 ff.), demzufolge fortan im wiederhergestellten Stande der Gemeinschaft mit Gott steht, wie er ursprünglich für den Menschen geordnet und gestiftet war. Das normale Verhältniß zwischen beiden ist damit in juridischer und ethisch dynamischer Hinsicht principiell wieder hergestellt, und dies, wie es die nothwendige Frucht der Neugeburt ist, kann nun auch allein die Wurzel bilden für das neue Leben, welches sich von da aus in stufenmäßigem Wachsthum vollenden soll.

Diese Lehre von der Vereinigung des Menschen mit Gott in Christo hat die vorreformatorische Mystik in ihrer Weise, voll Leben und Innigkeit, eifrigst getrieben, aber freilich auch mannigfach übertrieben, indem sie diesen Begriff seiner unerläßlichen Bedingung, des bußfertigen Glaubens an Christi Person und Werk, zu sehr beraubte, oder an die Stelle dieser einheitlich principiellen Voraussetzung irrig schon eine bestimmt gradnirte Reife des neuen Lebens, ohnehin meist in einseitiger negativ ascetischer Form, setzte, und dann indem sie der unveräußerlichen Beschränkungen zu sehr vergaß, welche für diese Lebensvereinigung des Menschen mit Gott aus dem metaphysischen Unterschiede des beiderseitigen Wesens mit Nothwendigkeit hervorgehen. Ihre „Vergottung" gestaltete sich vielfach zu einem Idealbegriff jugendlich schwärmender Liebesbegeisterung, welcher gegenüber den ethisch geschichtlichen Realitäten der menschlichen Sünde und des Versöhnungswerkes Christi zu Ungründlichkeit und Untreue verleitete und über die metaphysisch wesentlichen Grundverhältnisse, auf welche jede Beziehung des Menschen zu Gott gebaut ist, in einer kühnen Erhebung sich hinweghob, welche zu pantheistischen Verirrungen nur zu leicht Anlaß gab. Gleichwohl nennt, Anderer zu geschweigen, selbst ein Mann, wie Hase diesen Grundgedanken der mystischen Theologie einmal, und in der That mit vollem Rechte, „einen Gedanken von noch unergründeter Tiefe" [1]). Es hat darum auch die Reformation, namentlich die lutherische, welche in ihrem Gründer so tief und unmittelbar in jener Mystik wurzelte, sich denselben nicht rauben lassen, sondern ihm auf gesichertem biblischem Grunde und in gereinigter Gestalt, richtig bedingt und beschränkt, seinen gebührenden Platz im evangelischen Lehrsystem gewahrt durch die Lehre von der unio mystica. Allerdings hat die spätere lutherische Dogmatik diesen ihrem Geiste nicht mehr recht zugänglichen Gegenstand durch mancherlei künstliche Formelbestimmungen mehr nur sorgfältig eingehegt und conservirt, als lebendig ergründet und angewendet, aber umsomehr müssen wir nach Schrift und

[1]) Hutterus rediv. § 116. Es ist ein Wort, welches wir dem früher angeführten von Hagenbach über die Lehre von der Sünde und deren Bedeutung innerlich parallelisiren möchten. Beide gehören auf das Nächste zusammen, weil die Sünde als das abnorme Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott nur dann richtig verstanden werden kann, wenn das normale Grundverhältniß zwischen Beiden nach seiner vollen Tiefe richtig gefaßt wird.

Digitized by Google

Erfahrung suchen, in denselben einzudringen, und es war ein böses Zeichen der Zeit, daß der verflachterte Supernaturalismus des vorigen Jahrhunderts sich dieses Lehrschatzes lieber ganz entschlug. Insonderheit die Theologie der Brüdergemeine würde ein ihr vorzugsweise verliehenes Charisma unverantwortlich verwahrlosen, wenn sie die bezeichnete Aufgabe zur Seite liegen lassen wollte. Was Spangenberg in seiner Idea f. fr. § 127 kurz aber schön sagt, verglichen mit den parallelen Rubriken in dem Brüdergesangbuch von Christian Gregor (20—22.), gibt in schriftmäßiger und erfahrungslebendiger Weise wieder, was das Leben selbst gerade in diesen Kreisen in kräftiger und inniger Gestalt darbot und noch heute darbietet, sofern es irgend gesund ist. Auch die Stellung, welche dieser Gegenstand in den genannten Schriften hat, zwischen der neuen Geburt und dem neuen Leben, als Frucht von jener und Wurzel von diesem, ist die in der älteren lutherischen Dogmatik vorherrschende und ohne allen Zweifel richtige. Einige der altkirchlichen Dogmatiker setzen die unio mystica als Schluß und Höhepunkt an das Ende der Lehre von der Aneignung des Heils, und wir werden bei der Darstellung des neuen Lebens sehen, wie diese Gemeinschaft mit Gott in ihrer zeitlichen Vollendung allerdings das Letzte und Höchste, die unmittelbare Vorausnahme der ewigen Seligkeit im Schauen ist, aber auf der anderen Seite ist auch unleugbar, daß dieselbe, wie Luther und Melanchthon anerkennen, im Zusammenhang mit dem irdischen Wachsthum des Lebens aus Gott verschiedene Grade der Entwickelung durchläuft, vom ersten allgemeinen, principiellen Haben des Sohnes Gottes, und in ihm des Lebens, bis zu jenem Erkanntha ben desselben, wie es der Apostel Johannes den Vätern in Christo zuschreibt (1 Joh. 5, 12; c. 2, 13.). Und wir würden den Gegenstand dieses Abschnittes, die Lehre von der Neugeburt im Glauben, weder in sich zum vollen Abschlusse bringen, noch mit dem des folgenden, der Lehre vom neuen Leben, richtig vermitteln, wenn wir nicht schon hier die principielle Gründung der lebendigen Gemeinschaft mit Gott in Christo durch den heiligen Geist bestimmt zu Grunde legen wollten. Dahin weiset uns auch das neue Testament ebenso deutlich als das christliche und kirchliche Erfahrungszeugniß.

Man hat nicht mit Unrecht gesagt, daß durch eine tiefere Gesammtauffassung des evangelischen Heiles im Sinne dieser Idee der Gottesgemeinschaft inmitten der evangelischen Kirche nicht nur ein hoffnungsreiches Erbe der vorreformatorischen Mystik noch oder wieder zu erwecken sei, sondern daß dadurch auch erst das biblisch johanneische Element auf die rechte Weise verbunden werde mit dem paulinischen, dessen Wiederbelebung das erste und hauptsächliche Charisma der Reformation gewesen sei [1]). Die Brüdergemeine, welche eben in der innigen Verbindung dieser beiden Tropen ihre besondere Gabe und Aufgabe hat, legt dafür ein Thatzeugniß ab, und wir haben schon in der Einleitung auch für unsere theologische Arbeit diesen Gesichtspunkt zum leitenden Ziel genom-

[1]) So Ullmann Studien und Kritiken. 1845, 1. S. 58 ff.

Google

men. In der That ist im neuen Testament vorzugsweise Johannes der Gewährsmann für die Auffassung des Gnadenstandes als eines Standes der Gemeinschaft mit Gott, mit dem Vater und dem Sohne durch den heiligen Geist. Zahlreiche Stellen belegen dies und zeigen, wie die Grundidee des ewigen Lebens, welche den johanneischen Lehrtropus so entscheidend beherrscht, erst in diesem trinitarisch bestimmten gottmenschlichen Verhältniß zu ihrer Entfaltung und zu der Erfüllung kommt, welche dem diesseitigen Dasein in dieser Beziehung überhaupt zugänglich ist [1]).

Aber auch bei Paulus fehlt diese Idee realer Lebensgemeinschaft des Gläubigen, zunächst mit Christo, keineswegs und ist nur von der evangelisch kirchlichen Theologie über dem allbeherrschenden juridischen Gesichtspunkt oft zu sehr vergessen oder doch nicht tief und allseitig genug gewürdigt und angewandt worden. Das εἶναι ἐν Χριστῷ ist dem Paulus durchaus nicht ein bloßes Glauben an ihn, „da er selbst draußen bleibet", wie besonders der früheste Luther sich abwehrend ausdrückt [2]), sondern wesentlich eben das johanneische εἶναι, μένειν ἐν αὐτῷ, welches ebensosehr ein μένειν αὐτὸν ἐν ἡμῖν in sich schließt und voraussetzt. Die tiefen Bilder für das Verhältniß Christi zu den Seinen und umgekehrt, vom Haupte und Leibe, Manne und Weibe, der Begriff des Füllens und Erfülltwerdens bestätigen dies zur Genüge [3]). Und in der That begründet es sich erst auf diesem Standpunkt der Betrachtung wahrhaft, wie der Gläubige, dessen Gnadenstand von der einen Seite so sehr ein Kreuzesstand und selbst in leidensfreien Zeiten doch immer nur noch ein Hoffnungsstand der Erstlingsgnaden ist — was nicht nur Petrus, sondern auch Paulus, mehr als Johannes, hervorhebt — gleichwohl auf der anderen Seite vom ersten Augenblick der Begnadigung an unter allen Wechseln, Trübsalen und Entbehrungen seiner Pilgerschaft schon so überaus selig, befriedigt und voll Freude, zu sein vermag (μακάριος Röm. 4, 7; cf. c. 5, 1—5; 8, 28 ꝛc.; Matth. 5, 3 ff.). Aber es sind das, wie Spangenberg sehr wahr sagt, „Erfahrungssachen", wo die Dogmatik kurz sein muß, und Paulus Recht behält, wenn er von dem Frieden Gottes redet, der ebenso wie dessen Quellgrund, die Liebe Gottes und Christi, alles Begreifen übersteigt (Phil. 4, 7; Eph. 3, 19.).

---

[1]) Ev. Joh. 3, 29; 6, 51 ff.; 10, 2 ff.; 14, 20—23; cf. V. 16 ff. 26; 15, 26. 27; 16, 13 ꝛc.; 17, 23. 26; 1 Joh. 1, 3. 6; 2, 5. 6; 13. 14; 24. 25. 28; 3, 6; 5, 12. 20.

[2]) Er sagt: Christus ist Gottes Gnade, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Stärke, Trost und Seligkeit, uns von Gott gegeben ohne alles unser Verdienst. Christus, sage ich, nicht, als Etliche mit blinden Worten sagen causaliter, d. i. daß er Gerechtigkeit gebe und bleibe draußen. Denn die ist todt, ja sie ist nimmer gegeben, Christus sei denn selbst auch da, gleichwie der Glanz der Sonnen und Hitze des Feuers ist nichts, wo die Sonne und das Feuer nicht ist. Vgl. bei Diekhoff a. a. O. S. 226.

[3]) Cf. Röm. 6, 4; 7, 1—4; 8, 1. 9. 10. 16. 26. 39; 1 Cor. 6, 15. 17. (16, 22.) Gal. 2, 20; 4, 19; 2 Cor. 5, 17; Eph. 1, 13 ꝛc.; 3, 17; 5, 30; Phil. 3, 9 ꝛc.; Col. 1, 27; 2, 7; 3, 3. 4; Eph. 1, 23.

Digitized by Google

Demnach werden wir uns auch in Betreff der inneren Beziehungen dieses Gemeinschaftslebens allzu scharfer formaler Bestimmungen lieber enthalten müssen. Doch ist der wesentliche Inhalt und die allgemeine Grundbestimmtheit des Verhältnisses klar. Es ist Gemeinschaft des Gotteskindes mit Gott nach der ganzen geistigen Lebens- und Liebesfülle seines in Christo uns eröffneten dreieinigen Wesens, und dies näher so, daß der heilige Geist dabei am unmittelbarsten die wirkungskräftige aber verborgene Immanenz des göttlichen Wesens in uns vertritt, und eben deshalb für die Zeit am wenigsten als Anderer, als Du zum Ich, persönlich hervortritt; der Vater dagegen repräsentirt am meisten das Princip der Transcendenz des göttlichen Wesens über uns, indem zu ihm als dem „Vater im Himmel" und letzten selbständigen Urgrunde alles Seins und Lebens, Bitte und Dank vom Geiste getragen und erfüllt sich emporschwingt. Im Zusammenhange damit gestaltet sich das, hier übrigens auf das Bestimmteste und Lebendigste ausgestaltete, persönliche Verhältniß von Ich und Du gegen ihn am meisten als Ausdruck des bewußten und in Demuth anerkannten — metaphysischen — Unterschiedes von Schöpfer und Geschöpf, unbeschadet der vollkommenen — ethischen — kindlichen Herzenseinigung mit ihm, in welcher ja gerade das specifische Vorrecht und höchste Gut des Gnadenstandes in Christo besteht (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6; 1 Joh. 2, 13; 1 Petri 1, 17.). Der Sohn endlich, als Gottmensch und Sünderheiland, in welchem erst Vater und Geist uns offenbar und nahe geworden sind, nach seiner Eigenschaft als Menschensohn in der Niedrigkeit und Gottessohn in der Herrlichkeit zugleich, ist der fortwährende Träger und Lebensgrund dieser Gottesgemeinschaft überhaupt, der stete Vermittler aller Aeußerungen derselben hinauf- und herabwärts, zum Vater und vom Vater, der unentbehrliche advocatus beim Vater insonderheit bezüglich aller dieselbe noch störenden Sünde (1 Joh. 2, 1 ꝛc.), der erste und nächste menschlich brüderliche Vertraute und Freund unseres Herzens (Joh. 20, 17; c. 15, 14.), welcher ebensosehr in uns, als bei uns, ebenso vor uns — im Sinne des geschichtlichen Vorgängers und Vorbildes — als über und für uns da ist (Joh. 17, 23; Röm. 8, 9; Matth. 28, 20; 1 Petr. 2, 21; 1 Joh. 2, 6; Hebr. 12, 2; Röm. 8, 34.), mit dessen Gemeinschaft allein die Gottesgemeinschaft überhaupt eintreten kann (Joh. 14, 6.), am Verhältniß zu welchem sie sich in ihrem Fortgang und Wachsthum allezeit mißt und bestimmt (Matth. 11, 27; Joh. 14, 21 ꝛc.), in dem sie endlich von Stufe zu Stufe sich mehr und mehr vollendet durch immer zunehmende Eingestaltung in sein Bild (2 Cor. 3, 18; Röm. 8, 29.). Wie hier gerade für die Brüdergemeine, welcher dieser „Umgang mit dem Heilande" Alles ist, vorzugsweise und mit Recht auf diesem dritten Punkte das Hauptgewicht liegt, ist bekannt. Sie hat die Schrift dabei durchaus für sich, nach Johannes nicht nur, sondern auch nach Paulus und nach dem Zeugnisse des Herrn selbst (1 Joh. 5, 12; 2, 13. 14. 23 a u. b; Phil. 3, 8—12; Gal. 2, 20; Eph. 4, 13; 6, 24; 1 Cor. 16, 22; Joh. 14. und 17 l. citt.). Dagegen erhellt auch aus der gegebenen

Digitized by Google

Darstellung dieses gottgeeinigten Lebens nach seiner dreifaltigen Fülle, wie allerdings ein in diesem Kreise nicht seltener Mangel darin anerkannt werden muß, daß nun die Gesammtbeziehung des Herzens zu Gott sich ausschließlich an die Person des Heilandes knüpft, mit Verlust in Bezug auf das ebenso selige als erhabene und wirkungskräftige Kindesverhältniß zum Vater[1]). Dieser Mangel kann sich dann sogar zur krankhaften Mißbildung steigern, wenn auch Solche, welche noch ganz im natürlichen Zustande dahinleben, doch meinen, zur Befriedigung des allgemeinen religiösen Bedürfnisses, welches den Menschen inwohnt, der Person Christi in einer Weise sich bedienen zu können, die sich nicht wesentlich unterscheidet von jenem todten Dienste der Heiligen, eines menschlichen Schutzpatrons oder namentlich der Maria, wie er in der katholischen Kirche stattfindet. Aber nicht besser stehen freilich jene todten Glieder der evangelischen Kirche, welche glauben, sich mit einer Gottvater-Religion abfinden zu können, die in ihrer wesentlich heidnischen Natürlichkeit und Naturbeziehung eine ebenso große, ja eine noch größere Usurpation in sich schließt, als jenes unbegründete Verhältniß zum Sohne. Etwas Anderes ist es dagegen, und ebenfalls auf dieser Seite nur ein Mangel, wenn in der reformatorisch evangelischen Kirche vielfach das persönliche Verhältniß zum Sohne so sehr nur implicite vorhanden ist, daß es im wirklichen Leben ganz verdrängt wird durch dasjenige zum Vater. Dahin gehört auch die Eigenthümlichkeit mancher Kreise in der reformirten Kirche, wonach das persönlich soteriologische Verhältniß zum heiligen Geiste dasjenige zum Sohne in einem Grade ersetzt, wie es weder in der vorher aufgezeigten Grundbestimmtheit dieser Beziehung noch auch in der neutestamentlichen Lehre selbst seine Rechtfertigung findet.

Im Allgemeinen aber haben dergleichen Unterschiede auch des wesentlich gesunden, aber individuell mannigfaltig gefärbten Glaubenslebens in der Gnadengemeinschaft mit Gott wenigstens immer ein relatives Recht, und verletzen nicht die Grundeinheit des Bekenntnisses und Lebens in Christo. Im heiligen Geiste ist auch der Sohn und der Vater, im Vater der Sohn und der Geist, und zumal kann den Sohn Niemand wahrhaft haben, ohne den heiligen Geist, und wer ihn so hat, der hat auch den Vater (1 Cor. 12, 3; 1 Joh. 2, 23.); der Sohn eben ist uns der Schrift und der Natur der Sache nach für das evangelische Gesammtverhältniß zu Gott wie zeitlich, so auch fort und fort begrifflich der Erste und Nächste, der gottgesetzte Mittelpunkt, das A und O, in welchem Alles gegeben ist, und an welchem daher für uns Alles hängt.

Namentlich eröffnet sich uns von dem Standpunkte dieser principiellen und persönlichen Christusgemeinschaft aus eine im Rückblick auf den Inhalt der vorigen, besonders des letzten Paragraphen, tief bedeutungs-

[1]) Dagegen that ein Zeugniß schon die erste Unitäts-Synode 1764. Ebenso Spangenberg Idea, S. 275. und neuere Synoden, vgl. Synodal-Verlaß 1848, § 7, S. 41. und 1857 § 8 flg. S. 13.

Digitized by Google

volle Wahrheit in Bezug auf diejenige Gestaltung des christlichen Glaubenslebens, welche wir schon mehrfach hervorgehoben, in § 54 aber noch nicht näher berücksichtigt haben, wenn nämlich innerhalb der gepflanzten und wohlgepflegten christlichen Gemeine die Neugeburt aus dem Geiste sich von Anfang an objektiv und subjektiv ἐν Χριστῷ entwickelt und dann meist formell merklich anders, viel allmähliger vollzieht, als dies da der Fall zu sein pflegt, wo Heiden oder Juden erst in späteren Jahren zu Christo kommen. Darauf müssen wir hier zum Schluß noch näher eingehen.

Es steht, wie wir gesehen haben, nach der Lehre der Schrift und der evangelischen Kirche fest, daß der Ausgangspunkt nicht nur der objektiven Begründung des Heils, sondern auch der subjektiven Aneignung desselben nichts Anderes ist, als die Gnadenthätigkeit Gottes in Christo; ebenso, daß das allein aktiv und schöpferisch wirksame Lebensprincip in der Aneignung des Heiles, der reale Rechtfertigungsgrund und Wiedergeburtsquell für uns abermals nur Gott in Christo, Christus unsere Rechtfertigung und Heiligung, wie unsere Weisheit und Erlösung, kurz unser Ein und Alles ist, der Anfänger und Stifter, der Träger und Vollender unseres Heiles in Zeit und Ewigkeit. Daraus folgt nun mit Nothwendigkeit dies, daß unter allen Umständen, mögen sie den inneren Entwickelungsgang zum neuen Leben und in demselben formell noch so mannigfach modificiren, das Wesentliche und Entscheidende nur darin bestehen kann, daß ein Mensch nach dem Fundamentalzeugniß des Johannes (1 Joh. 5, 12.) Christum hat, oder, für die Zeiten und Zustände des im kindlichen Alter, überhaupt am Anfang, noch unentwickelten oder des krankhaft sein selbst nicht vollständig mächtigen Lebens, Christus ihn hat (Joh. 17, 6; 10, 28; cf. Luc. 22, 32.), daß er bei und in Christo ist und bleibt (Joh. 15, 1 ꝛc.; 1 Joh. 2, 28.). Mit anderen Worten: **die Gemeinschaft mit Christo** in irgend welcher Art und Grade, wenn nur wirklich und wesentlich vorhanden, ist in jedem Falle das A und O, Anfang, Mittel und Ende, ist der tiefste Lebensgrund und organische Einheitspunkt aller rechtlichen und ethischen, forensischen und dynamischen Gnadenthätigkeit Gottes am Menschen, also die entscheidende Bedingung des Heils, als Wirksamkeit, aktiv, von göttlicher, als Folgsamkeit, receptiv, von menschlicher Seite, auch wenn in jener Beziehung eine sehr stufenmäßige Offenbarung der Wahrheit und Gnade, in dieser eine entsprechend sehr allmählige Entwicklung in Glauben und Liebe stattfindet, wie dies bei den ersten Jüngern Jesu der Fall war, und in ähnlicher Weise unter den vorher angezogenen Verhältnissen inmitten der lebendigen christlichen Gemeine noch immer der Fall ist. An jenem biblisch geschichtlichen Vorgange haben wir für das letztere Gebiet die sichere Bürgschaft und deutliche Belehrung [1]).

---

[1]) Cf. Joh. 14, 25. 26; 15, 3. 26. 27; 16, 4. 12. 25. und: cap. 1, 46; 2, 11; 6, 69; Matth. 16, 21 ꝛc.; Joh. 8, 31 ꝛc.; 14, 9 ꝛc. 29; 15, 8; 16, 31; 20, 20. 28; 2 Tim. 1, 5; 3, 14 ꝛc. — Acta 1, 21. 22; 2, 32; 4, 10—12.

Digitized by Google

Die entscheidende Bestätigung, daß auch ein solcher formell modificirter Entwickelungsgang des inneren Erneuerungswerkes, bei welchem die scharfen Contraste von Sünde und Gnade nicht so nach verschiedenen zeitlichen Abschnitten markirt heraustreten, gleichwohl ein göttlich geordneter und berechtigter ist, liegt darin, daß jener Gegensatz auch hier wesentlich verstanden und durchgekämpft wird, indem auf allen Entwickelungsstufen der hier das Ganze beherrschenden Christusgemeinschaft beide Momente, Sünde und Gnade, Buße und Glaube in irgend einem Grade vorhanden sind und im Verlaufe der Gesammtentwickelung nur langsamer zu der vollen Klarheit und Energie sich durchbilden, welche sonst mehr auf einmal, im entscheidenden Bekehrungsmoment, wenigstens principiell hervortritt. Die angeführten Stellen aus den Evangelien mit den zugehörigen aus den ersten Capiteln, der Apostelgeschichte beweisen, wie dies bei jenen ersten Jüngern des Herrn wirklich der Fall war, und ebenso bestätigt die unmittelbare Erfahrung des gesunden christlichen Gemeinlebens noch heute das Gleiche.

Schon das evangelisch erweckte Kind in Christo hat nach dem Maße seiner Entwickelung in physisch psychischer, wie in pneumatischer Hinsicht diejenige Armuth im Geiste (Matth. 18, 3.), welcher der Herr das Himmelreich zuspricht (§ 50 fin.), und sie wächst mit ihm, bis sie sich zu der vollen und tiefen Selbsterkenntniß entwickelt hat, welche Paulus kräftig ausdrückt, wenn er sich, nach seinem „Fleische", d. h. in sich selbst ohne Christum, als baar von allem Guten, vielmehr versklavt an die Sünde, ja als den vornehmsten der Sünder bezeichnet (Röm. 7, 14. 18; 1 Tim. 1, 15.). Und ebenso hat auch ein solches Kind in Christo den hingegebenen Herzensglauben an seinen Heiland, welchem Er Leben und Seligkeit noch unmittelbarer zusprechen kann, schon ehe derselbe sich bis zu der Klarheit und Gewißheit vollendeter Geisteszuversicht ausgestaltet, wie wir sie bei jenen älteren Aposteln nach dem Pfingsttage, bei Paulus schon nach seinem kurzen inneren Kampfe in Damaskus finden. Was dort in drei Jahren reifte, das schuf der Herr hier in dreien Tagen (cf. Acta 1, 21. 22; 9, 10. 19. 20.), aber jenes ist nicht minder sein Gottes-Werk als dieses, weil bei aller formellen Verschiedenheit im Wesen auf die gleichen entscheidenden göttlichen und menschlichen Grundlagen gebaut. Ebenso finden wir es noch heutzutage je nach den verschiedenen Verhältnissen der Einzelnen. Dabei gebricht es jetzt so wenig als damals den langsamer Geführten an jener in der göttlichen Verheißung und deren bußfertig gläubiger Herzensaneignung gegründeten frohen Gewißheit des Gnadenstandes und Hoffnung der ewigen Seligkeit, ohne welche kein Friede in Gott stattfinden könnte, und welche daher die evangelische Kirchenlehre mit Recht als das Kennzeichen des Gerechtfertigten und Wiedergeborenen ansieht. Allerdings wird sich bei Solchen auch in Beziehung

---

und: Luc. 5, 8; 22, 62; Joh. 21, 17. Vgl. Spangenberg Idea, § 129. vom Wachsen des Glaubens.

Digitized by Google

auf diesen Punkt jener allgemeine Karakter der Allmähligkeit, der stetigen Steigerung und Vertiefung geltend machen, welcher ihre innere Entwickelung überhaupt bestimmt. Das Leben ist das Licht und das Licht ist sein selbst Zeuge. Je höher die Sonne steigt, desto heller leuchtet sie auch, und wer im Lichte der Gnadensonne lebt und wandelt, weiß auch, daß er im Lichte ist, jemehr dies Licht ihn durchleuchtet, desto gewisser. Das ist der Sinn des nachdrucksvollen *οἴδαμεν*, welches wir bei Johannes öfters finden (1 Joh. 3, 14; 5, 19. 20.). So gibt schon vom ersten Anfang an die Gewißheit Christum zu haben, in seiner Hand zu sein (Joh. 10, 28. 29.), auch die getroste Hoffnung, daß er sich sein Eigenthum nicht werde entreißen lassen, und je mehr sich dann in dieser Christusangehörigkeit dem Herzen die Gotteskindschaft durch den heiligen Geist lebenskräftig erschließt, desto zuversichtlicher wird auch das Kindesvertrauen zum Vater, der uns in Christo erwählt, begnadigt, und so für den Glauben auch schon „verherrlicht hat", wie Paulus bezeugt (Röm. 8, 29. 30; cf. 1 Cor. 1, 8; 1 Thess. 5, 24; Phil. 1, 6.). Das „*οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*" (Röm. 8, 1.) macht auch hier seine entscheidende Segensbedeutung geltend. Im Uebrigen kommen wir auf diesen Punkt später noch einmal zurück (cf. § 58.) und bemerken hier nur im Voraus, daß ja nach der Schrift auch bei der zeitlich ausgeprägtesten Umwandelung eines Menschen in pauliniſcher Bekehrungsweise diese Gewißheit der ewigen Seligkeit niemals eine mechanisch fertige, d. h. jeder ethischen Bedingtheit entnommene, vielmehr immer nur für den Glauben als solchen vorhanden ist, die objektive Möglichkeit eines Nichtbeharrens in diesem aber stets übrig bleibt (1 Cor. 10, 1 ff.; Gal. 3, 1 ff.; 5, 4; 1 Joh. 2, 28.). Ebenso wird der folgende Abschnitt in Betreff der Kräftigkeit des neuen Lebensprincips für eine solche Entwickelungsweise die näheren Bestimmungen geben, wie es denn in der eigenthümlichen Natur derselben liegt, daß die begriffliche und vom physischen Typus hergenommene Unterscheidung der neuen Geburt und des neuen Lebens sich hier gar nicht so scharf durchführen läßt, weil jene schon in die ersten Stadien des Lebens und der irdischen Entwickelung fällt, und doch da nur erst in so keimhafter Gestalt eintreten kann, daß sie sich auf der anderen Seite noch erst im Verlauf des schon begonnenen geistlichen Lebens zur rechten Vollziehung bringt.

Aber dadurch geht, wenn auch die begriffliche Analyse einer solchen Lebensentwickelung viel complicirter und schwieriger ist, der Wahrheit und Gründlichkeit des Vorganges an sich nichts ab. Ist die geistliche Geburt hier eine langsamere, so darf daran erinnert werden, daß auch auf physischem Gebiet die langsamere Geburtsarbeit, ob auch schwieriger, immer die sicherste und gesundeste ist. Ja wir müssen, abgesehen davon, daß ein solcher Gang der Natur der Sache nach nun einmal für die gesunden und lebendigen christlichen Gemeinverhältnisse der nächstliegende und normale genannt werden muß, in der That behaupten, daß der Segen jener unmittelbaren und herzlich persönlichen Christusge-

Digitized by Google

meinschaft, in der hier auf eminente Weise das gesammte Erneuerungswerk nach seinem Anfang, Mittel und Ende innig beschlossen ist, in Bezug auf die Sicherheit, Gründlichkeit und Vollständigkeit desselben sogar Vortheile gewähren muß, welche jedenfalls da nicht vorhanden sind, wo der andere, raschere Weg in dies Centrum alles Lebens aus Gott, wie es unter solchen Umständen sehr oft, ja meistens der Fall ist, nicht sogleich tief genug hineinführt. Freilich ist, wie vorher schon bemerkt, auch bei dem langsameren Wege eine solche Oberflächlichkeit und Unganzheit nicht nur möglich, sondern ebenfalls nicht selten wirklich vorhanden, aber dies ist so wenig wie im anderen Falle an und für sich Folge der betreffenden Art der inneren Seelenführung, und Alles zusammengenommen wird doch dem langsameren, aber dafür von vornherein mit allen Hülfsmitteln der Gemeinschaft mit Christo, wie der Gemeinschaft mit den Brüdern in Christo ausgestatteten Wege immer der Vorzug gegeben werden müssen. Man muß sich hier nur nicht, wie so oft geschieht, täuschen lassen durch die dem Ansehen nach vollkommenere, weil mehr drastisch lebendige und kraftvolle Erscheinungsseite der raschen und plötzlichen Bekehrung, sondern vielmehr, mit göttlichem Geistesblick auf das verborgene Wesen der Sache gerichtet, diese geistige Erneuerung des inwendigen Menschen, des Herzens, auch wahrhaft geistlich beurtheilen.

Dies allein kann dann auch, wie vor einer falschen Unterschätzung, so auch vor einer ebenso falschen Ueberschätzung dieses Weges bewahren. Das tief und klar verstandene Zeugniß des Geistes in Schrift und Erfahrung lehrt vielmehr auch hier die Wahrheit in den verschiedenen Wegen zu demselben Ziele erkennen und würdigen, auf welchen die Entwickelung des Gottesreiches in den Einzelnen sich nach der Führung des Herrn vollzieht. Nur so ist es möglich, zu einer auch wahrhaft kirchlich wirksamen, die Kirche lebendig und allseitig bauenden Theorie von der Heilsordnung zu kommen, klar und scharf genug, um alles Falsche in allen Lebenserscheinungen zu erkennen und auszuscheiden, aber auch tief und weit genug, um allem Wahren und Göttlichen, wie es auch in den verschiedenen Entwickelungsformen des Erneuerungswerkes erscheine, zu Recht und Kraft zu helfen. Was, biblisch gewürdigt, einseitige und der Erfahrung gegenüber zu beschränkte Formelbestimmungen menschlicher Kurzsichtigkeit in der einen oder anderen Weise, methodistisch oder quietistisch, verderben, das kann allein eine solche wahre biblisch allseitige und erfahrungsmäßig freie Betrachtungsweise der Zueignung des Einen, was noth ist, an die Seelen richtig fassen und heilsam handhaben lehren. Und während beschränkt gefaßte und geltend gemachte Theologumena über die Prädestination oder die Bekehrung, über das Abendmahl oder die Taufe, über die Kirche oder die letzten Dinge die Gemeine Christi schwächen und zerstören, gründet und befestigt sie, und zwar gerade an ihrem innersten Herzpunkte, eine solche Fassung dieses entscheidenden Centrums der Heilslehre, welche Einheit und Mannigfaltigkeit, Wesen und Form, in der lebensvollen Harmonie des gesunden gott-

Digitized by Google

menschlichen Princips klar zu unterscheiden und kräftig zu verbinden durch den Geist gelehrt worden ist.

In diesem Sinne betrachtet, ist es keine bloß geschichtliche Thatsache, etwa nur eine Folge aus Zinzendorfs früher Herzensentwickelung in Christo, daß die Brüdergemeine, seit sie zu ihrer selbständigen Gestaltung und Ausbildung gekommen war, nicht nur, ihrem geistlichen Unionsprincip gemäß, gegen die anderen genannten Streitpunkte innerhalb der evangelischen Kirche sich stets irenisch verhalten hat, sondern auch und ganz besonders dem Pietismus und Methodismus gegenüber in dem gesammten Gebiete ihres Lehrens, Lebens und Wirkens bis auf diesen Tag die Wahrheit festgehalten hat, daß es nicht nur Einen formell immer gleichen Weg zur Gotteskindschaft in Christo gebe, wie er kurz als der paulinische bezeichnet werden darf, sondern daß es hier auch eine andere Form, die wir ebenso der Kürze halber als die johanneische bezeichnen, geben könne und müsse. Dieser Standpunkt ist darum für die Brüdergemeine Sache innerer Nothwendigkeit, weil sie mehr als irgend ein anderer Theil der evangelischen Gesammtkirche das Wesen und den Begriff der Kirche, sowohl als Gemeinschaft der Gläubigen, wie als Heilsanstalt zur Erziehung von Gottesmenschen in Christo bei sich hat zur Erscheinung bringen können. Das ist ihr besonderes Charisma in Christo. Wie wenig die Führung eines Einzelnen in dieser Hinsicht entscheidend ist, das zeigt sehr deutlich der Pietismus; denn Spener war einen dem zinzendorfischen ähnlichen Gang in der Taufgnade gegangen und doch nahm die durch ihn gegründete Schule hernach ihrem praktischen und theoretischen Princip nach eine so ganz entgegengesetzte, dem Methodismus gleichartige Richtung. Dies geschah nicht nur darum, weil Franke diesen Weg geführt worden war, sondern auch und hauptsächlich darum, weil der Pietismus seiner ganzen Anlage nach kein selbständiges kirchliches Leben gewann und das vorhandene volks- und bekenntniß-kirchliche sich als so wenig genügend erwiesen hatte, daß der Beruf des Pietismus eben darin bestand, dasselbe zu erwecken und aufzurütteln. Anders die Brüdergemeine, welche nach Gottes Ordnung in die Arbeit des Pietismus eintrat. Anfangs stand sie auch noch wesentlich auf dem einseitigen hallischen Bekehrungsmethodismus, wie denn Zinzendorf selbst von sich sagt, daß er als Jüngling ein rigider Pietist geworden sei, und sich noch als junger Mann alles Ernstes um eine „wahre Bekehrung“ nach hallischem Zuschnitt, d. h. durch den Bußkampf, gemüht hat, bis Gott ihm zeigte, daß das weder sein Beruf, noch überhaupt eine allgemeine und nothwendige Führung sei. Nachdem nun, ungefähr von demselben Zeitpunkte an, die Brüdergemeine unter seinen Händen immer mehr zur Kirche im lebendig innerlichen Sinne des Wortes, zur „Gemeine“, zur Familie und Haushaltung Gottes in Christo geworden war, in deren Mitte eine Generation von Kindern in Christo nach der anderen heranwuchs, lehrte das Erfahrungsleben selbst immer mehr, daß man bei dem steten Erweckungszeugniß von Sünde und Gnade an Alle ohne Unterschied doch dem Geiste Gottes volle Freiheit lassen müsse und dürfe, wie er nun jeden

Digitized by Google

Einzelnen von Christo und in Christo so recht zu Christo, d. h. zur vollen persönlichen und persönlich neugebärenden Aneignung des ganzen Christus bringen werde [1]). Und ebenso hat das Erfahrungsleben die Brüdergemeine nach der anderen Seite hin auch gelehrt, wie eine rechte Kirche gar nicht bestehen kann, wenn man dies nicht thut. Denn wenn eine solche ihre Kinder zwar taufen, sie aber dann statt sie in Christo zu erziehen, bis zu den Jahren der Reife als „natürliche Menschen" bloß unter das Gesetz oder höchstens eine ganz allgemeine Verheißungsgnade — nach jüdischer oder heidnischer Art — stellen wollte [2]), und entsprechend unter den gläubigen Erwachsenen, statt sich in Demuth an der Uebung ihrer Pflicht der Zucht gegen die offenbare und des Zeugnisses gegen die verborgene Sünde genügen zu lassen, vielmehr eine äußere Scheidelinie zwischen „Bekehrten" und „Unbekehrten" durchführte, so würde sie sich in sich selbst auflösen und zersetzen. So treibt das kirchliche Erfahrungsleben selbst, wo es ein intensiveres ist, von der positiven wie von der negativen Seite mit innerer Nothwendigkeit dahin, gegenüber einem todten objektivistischen Kirchenthum sowohl, als einem überreizten und beschränkten Subjektivismus und Individualismus die Wahrheit zur Geltung zu bringen, daß nach Analogie jenes Verheißungs- und Glaubensstandes der patriarchalischen und prophetischen Zeit auf noch höhere Weise in Christo ein solches Wachsthum im Glauben und der Gnade vom Keime bis zur Blüthe und Frucht von Gott geordnet ist, wie es uns im neuen Testament etwa bei Johannes am meisten entgegentritt [3]). Daß die apostolischen Schriften uns nicht unmittelbar entsprechende Beispiele solcher Entwickelung geben, rührt einfach daher, daß ihre Abfassung in eine Zeit fiel, wo es eben noch keine zweite und dritte Generation von Christen gab. Es ist aber sehr zu beachten, daß die spätesten apostolischen Briefe, die des Johannes, wie auch die Zeugnisse des Herrn selbst in dem Evangelium desselben Apostels, einen solchen äußerlich schroffen Uebergang vom Gesetze und von der fleischlichen Natürlichkeit zum Gnadenstande nicht voraussetzen, noch weniger fordern, sondern nur mit um so durchdringenderer Schärfe auf die einmal unausweichliche wesentliche Entscheidung und Entschiedenheit für die Wahrheit Gottes in Christo dringen.

Dies geheiligte apostolische Schlußzeugniß weiset uns denn mit hoher Klarheit und Kraft darauf hin, daß, wenn der bezeichnete tief evangelische, lebendig organische Gesichtspunkt in Beziehung auf die Neugeburt aus Gott wirklich rein und richtig festgehalten werden und das Leben der Kirche, wie der Einzelnen wahrhaft gedeihen soll, mit gleicher Bestimmtheit die

---

[1]) Vgl. Zinzendorfs ausgezeichnete Erklärung in diesem Sinne auf Grunde eigener Erfahrung in den Büdingischen Sammlungen III, S. 188 ff. als Beilage B abgedruckt in »Die Gemeine Gottes« u. s. w. von H. Plitt (Gotha bei F. A. Perthes 1859.).

[2]) Es wäre dies etwas Aehnliches auf christlichem Gebiete, wie Rousseau es wollte in Bezug auf die deistische Gotteserkenntniß, und ebensosehr Unnatur, wie dieses.

[3]) Vgl. aber auch Timotheus, II, 1, 5; 3, 15.

Digitized by Google

vorher erwähnten beiden Abirrungen, die methodistische und die quietistische, müssen vermieden werden. Der Quietismus in diesem allgemeinen theologischen — nicht in dem speciell kirchengeschichtlichen — Sinne, liegt jedem, sei es nur äußerlich oder auch innerlich wohl organisirten kirchlichen Leben, somit gerade auch der Brüdergemeine, immer nahe; der Methodismus ist das entgegengesetzte Extrem, in welches alle gegen todtes Kirchenthum reagirenden Richtungen immer mehr oder weniger hineingerathen, somit eine Gefahr namentlich auch für alle unsere heutigen erweckten und freikirchlichen Kreise.

Der Quietismus ist ein Mißverstand des Evangeliums als der vollen Gnade und Wahrheit nach der Seite der Verheißung hin, als wäre es nur Gnade und zwar mechanisch oder willkürlich gespendete, unethische Güte, auf welcher die fleischliche Trägheit ausruhen könnte, ohne daß die Persönlichkeit, das Herz, in den unerläßlichen ethisch pneumatischen Kampf um die Erneuerung von Oben einzugehen und bis ans Ende darin auszuharren nöthig hätte. Mag er das eine Mal auf die objektive Institution, Kirche, Sakrament und Wort als äußeren Besitz sich glaubenslos verlassen (Luc. 13, 26; 1 Cor. 10, 1 ff.) oder das andere Mal in gleicher Weise auf einen subjektiven, aber doch auch nur äußerlichen, d. h. dem Herzen, der ethischen Persönlichkeit nur zufällig gebliebenen Besitz an Erkenntnissen, Empfindungen, Thaten (Matth. 7, 22.) — dies ist zuletzt ganz gleichgültig. Es fehlt einmal das Verständniß dafür, daß nur die Gnade die wahre ist, welcher die ethische Wahrheit immanent bleibt. Dagegen ist der Methodismus ein Mißverstand des Evangeliums als der vollen Gnade und Wahrheit nach der Seite des Gesetzes, als wäre es der *νόμος πίστεως* nicht als *νόμος τοῦ πνεύματος*, sondern im schlechten Sinne des *νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι*, der *στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς*, als gäbe es die Gnade nur unter der Bedingung, wo nicht einer selbsteigenen Leistung des Menschen, so doch einer äußerlich und mechanisch bestimmten Form der Aneignung. Er macht aus der heiligen gottmenschlich pneumatischen, ebenso festen, als freien Heilsordnung des Evangeliums ein menschlich kurzsichtig und beschränkt formulirtes Gesetz, fordert eine bestimmt gestaltete Erkenntniß der eigenen Sünde, einen bestimmt gemessenen Grad der Bußschmerzen, eine bestimmt gezeichnete Art der Gnadenertheilung, deren man sich auf Tag und Stunde speciell müsse erinnern können u. s. w. Wenn diese Forderungen nicht erfüllt sind, läßt der Methodismus auch die Bekehrung oder Wiedergeburt, den Gnadenstand, nicht gelten. Er weiß zu sehr nur von Bekehrung als menschlichem, psychisch ausgestaltetem Thun und zu wenig von den Tiefen der Wiedergeburt als göttlich pneumatischem Akt. Er macht den schmalen Weg zu schmal, wie ihn der Quietismus zum breiten macht. Beiden fehlt der Geistesblick in den ebenso tief ethischen als lebendig organischen Grundkarakter des Erneuerungswerkes. Darum können beide Richtungen die Kirche nicht wahrhaft bauen, der Quietismus als Parallele zum Sadducäismus — neutestamentisch: Laodicäismus — ganz nnd gar nicht, der Methodismus als

Digitized by Google

Parallele zum Phariſäismus mit ſeinen menſchlichen Satzungen nur relativ, vorübergehend und vorbereitend, als ein für einzelne Epochen, Kreiſe und Individuen heilſames Erregungsmittel, welches aber, fortgeſetzt und allgemein angewendet, dem geſunden Leben des Ganzen und der Einzelnen ſchädlich werden muß und es zuletzt ebenfalls untergräbt.

Dagegen erweiſet ſich eine ſolche im Weſentlichen unwandelbar feſte, in den Formen aber ebenſo freie Lehre von der Neugeburt, wie wir ſie nach Schrift und Erfahrung darzuſtellen geſucht haben, als die Kirche wahrhaft bauend und findet zugleich im dogmatiſchen Syſtem ihre ſchließliche Gewähr dadurch, daß in ihr der Fundamentalbegriff der Gottesgemeinſchaft, in ſeiner ſpecifiſch neuteſtamentiſchen Beſtimmtheit als Chriſtusgemeinſchaft, auf ſichere Weiſe das Ganze trägt und bedingt. Nur weil dies am vollſtändigſten und einheitlichſten da der Fall iſt, wo das ganze Erneuerungswerk ſich von Anfang an evangeliſch beſtimmt, kommt einem ſolchen normalen Verlaufe deſſelben im Schooße chriſtlicher Gemeine der relative Vorzug zu, welchen wir dieſem Wege zuerkannten. Ein ſolcher lebendig organiſcher Entwickelungsgang ἐν Χριστῷ εἰς Χριστόν, durch chriſtliche Verheißung und chriſtliches Geſetz zur vollen Gnade und Wahrheit in Chriſto, iſt mehr noch als jener patriarchaliſche und prophetiſche Gnadenſtand die Wiederherſtellung des urſprünglich angelegten, im Paradieſe begonnenen, aber durch den Eintritt der Sünde unterbrochenen normalen, allein ideegemäßen Verhältniſſes zwiſchen Gott und ſeinem perſönlichen Geſchöpfe. Ein höheres Ziel für dieſes, als die Vollendung dieſer Gottesgemeinſchaft, gibt es nicht, aber dies Ziel kann auch auf keinem anderen Wege ſicherer und vollſtändiger erreicht werden, als wenn dieſelbe Gottesgemeinſchaft, welche in ihrer Vollgeſtalt die letzte reife Frucht ſein ſoll, in ihrer lebensvollen Keimgeſtalt ſchon zum erſten Ausgangspunkt genommen wird und fort und fort den tragenden Grund bildet. Dies iſt der im vollendetſten Sinne organiſche Weg, die reinſte Erſcheinungsform des „lebendigen“ Weges, den der Gottmenſch den Seinen eröffnet hat: „Wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben“. Und „wer da hat, dem wird gegeben werden, daß er die Fülle habe“.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Das neue Leben.

Vorbemerkung.

Dieser Abschnitt entspricht der Lehre von der Heiligung, wie sie gewöhnlich in der evangelischen Dogmatik auf die von der Rechtfertigung folgt. Aber wie wir, von der Idee der ζωὴ αἰώνιος ausgehend, für den Inhalt des vorigen Abschnittes die tiefere und umfassendere Bezeichnung Neugeburt gewählt haben, so nun hier entsprechend und aus gleichem Anlaß, die andere: neues Leben (cf. Joh. 5, 26; Col. 3, 3.).

Dies gesammte Gebiet der thätigen Selbstbewährung des in der Neugeburt aus Gott gegründeten neuen Seins hat nun seine zwei Seiten, eine innere und eine äußere, eine principielle und centrale, und eine andere peripherische, auf die reiche Mannigfaltigkeit von Erscheinungsformen angewandte, welche die verschiedenartigen Beziehungen des individuellen und gemeinschaftlichen menschlichen Lebens mit sich bringen. Eine vollständige Lehre vom neuen Leben des Christen, d. h. eine vollständige Ethik, hat nun beide Seiten gleichmäßig zu berücksichtigen. Da aber für uns der Stoff auf diesem Wege zu groß werden würde, begnügen wir uns damit, es hier principiell ausgesprochen zu haben, daß und wie Glaubenslehre und Sittenlehre, oder nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise Dogmatik und Ethik, von unserem Standpunkte aus durchaus als zusammengehörig und in der höheren Einheit des christlichen Lehrsystems zusammengefaßt betrachtet werden müssen. Dagegen beschränken wir uns für unsere eingehendere Behandlung auf das centrale Gebiet der inneren Seite, oder der wesentlichen und allgemeinen Grundbestimmtheit des neuen Lebens, zunächst in diesem Abschnitt unter dem vorwiegend individuellen Gesichtspunkt des Heiligungsstandes, wie er jedes Einzelnen dauernde Bewährung seiner Wiedergeburt ist. Doch läßt sich schon hier, bei einer richtigen, lebendig organischen Betrachtungsweise, das Individuelle und

Digitized by Google

das Gesammtheitliche nicht absolut trennen, weil das Reich Gottes einmal grundwesentlich als Gemeinschaft und auf Gemeinschaft angelegt ist und der Einzelne zu seiner individuellen gottmenschlichen Lebensvollendung daher gar nicht kommen kann, außer als Glied dieser Gemeinschaft des Leibes Christi. Dadurch verknüpft sich dieser zweite Abschnitt der zweiten Abtheilung unmittelbar mit der folgenden dritten, welche die Lehre von derjenigen Lebensgemeinschaft gibt, in welcher das Reich Gottes sich zunächst und central zu verwirklichen strebt, die Lehre von der Kirche mit ihren Gnadenmitteln, oder von dem Reiche Gottes in seiner diesseitigen Erscheinungsform. Die letzte, vierte Abtheilung richtet dann unseren Blick auf die dereinstige Vollendung desselben in der Herrlichkeit.

---

§ 56.

Das Subjekt des neuen Lebens.

Der neuen Geburt entspringt das neue Leben, dessen Natur hienieden Kampf ist, Kampf des neuen Menschen des Geistes wider den alten des Fleisches, aber ein siegreicher, so lang nur das Grundprincip der neuen Geburt und somit auch des neuen Lebens, die Gnade und der Glaube, festgehalten wird.

Der Gläubige, d. h. der im bußfertigen Glauben an Christum durch Gottes Kraft aus dem Geiste neugeborene Mensch ist es, welcher nun als Kind Gottes mit Gott in Christo Gemeinschaft hat, und in dieser ein der göttlichen Wahrheit und Seligkeit, und darum auch immer mehr schon der göttlichen Heiligkeit und Herrlichkeit theilhaftes, das *ewige Leben* führt (Phil. 3, 20.). Aber dieses Subjekt des neuen Lebens ist während des irdischen Zubereitungsstandes auf die jenseitig ewige Vollendung seiner empirischen Wirklichkeit nach nicht ein schlechthin einfaches, sondern so beschaffen, daß für die Zeit noch in der Einheit des persönlichen Bewußtseins und Lebens *zwei entgegengesetzte Principien* vorhanden sind, deren fortwährender Gegensatz den Gläubigen zum Kampfe und Siege in Kraft des göttlichen Geistes auffordert, damit er das, was er einerseits, principiell und central, dem innersten Wesen und ersten Anfange nach, schon *ist*, andererseits, faktisch und peripherisch, in ganzer Durchbildung und Vollendung, noch erst *werde*. Mit anderen Worten das neue Leben des Menschen aus Gott ist hienieden, wie alles irdisch menschliche Leben, sowohl ethisch als metaphysisch im vollen Sinne *Entwickelung*, und zwar bis zum endlichen Siege fortschreitende *kampfvolle* Entwickelung.

Digitized by Google

Dies ist das unzweideutige und übereinstimmende Zeugniß des neuen Testamentes. So vor Allem und grundlegend in dem Gebet des Herrn (Matth. 6, 12—15.), durch dessen drei letzte Bitten derselbe den Gläubigen ausdrücklich als einen solchen Kämpfer mit Sünde und Tod in ihm und außer ihm bezeichnet. So bezeugt es auch Jakobus, Petrus und bei all' seiner sonstigen Idealität doch klar und nachdrücklich selbst Johannes (Jak. 1, 12 ff.; 1 Petri 1, 13 ff.; 2, 11 ff.; 1 Joh. 1, 8; 2, 1 ꝛc.; 3, 3; 5, 18.). Vornehmlich aber ist es Paulus, bei welchem wir im Zusammenhang mit dem ihm überhaupt eigenthümlichen praktisch allseitigen und doch principiell bestimmten Eingehen in die mannigfaltige Wirklichkeit des Christenlebens mit seinem Werden und seinen Wechseln diese Doppelheit entgegengesetzter Principien deutlich hervorgehoben und nach allen Seiten durchgeführt finden. Er bezeichnet sie bald sachlich, abstrakt, als Geist und Fleisch (Gal. 5, 17; Röm. 8, 12—14.), bald concret persönlich, als den neuen und den alten Menschen (Eph. 4, 24; Col. 3, 9. 10.), durch beides als solche Principien, welche ihrer Natur nach im persönlichen Leben gewurzelt, dasselbe nach entgegengesetzten Seiten hin zu ziehen suchen und von da aus wo möglich das gesammte Wesen und Leben, den ganzen Menschen, unter ihre Herrschaft bringen wollen. Die psychologische Lebendigkeit und organische Tiefe der paulinischen Betrachtungsweise zeigt sich gerade auch darin, daß er einerseits schon vor der vollzogenen Neugeburt im Glauben an Christum einen „inwendigen Menschen" (Röm. 7, 14 ff.; 2, 14 ff., 26 ff.), ein höheres Bewußtsein und Leben des Herzens, erkennt, welches aber dort entweder todt, d. h. als noch völlig ruhende Potenz, oder doch ohnmächtig dem herrschenden fleischlichen, sinnlich-selbstischen Lebensprincip gegenübersteht, und andererseits nun nicht behauptet, daß durch die Neugeburt der Mensch auf magische Weise total umgewandelt werde, sondern vielmehr umgekehrt auch im neuen Leben noch ein stetes Gegen- und Nachwirken jenes fleischlich sündlichen Princips anerkennt, welches nur im allmähligen Fortschritt von dem nun herrschenden neuen des Geistes überwunden werden kann. Es handelt sich also nicht nur um einen Kampf nach Außen, wider die Sünde in der Welt und den Satan (Eph. 6, 12 ff.), sondern ebensosehr auch nach Innen, und da nicht nur wider die Schwachheit der menschlichen Natur (2 Cor. 12, 9 ff.; 1, 3 ff.) — wie Beides auch bei dem sündlosen Gottmenschen der Fall war — sondern auch wider die Sünde, die im eigenen Herzen noch ihre Wurzeln hat (1 Cor. 9, 26. 27; 10, 1—12; 1 Tim. 6, 6—12. u. ö.). Daher kommt es, daß Gerechtigkeit und Friede, einerseits und wesentlich schon im Besitze, im Haben (Röm. 5, 1—5; Gal. 5, 6; 6, 15.), andererseits doch auch noch in der Hoffnung stehen (Gal. 5, 5; Röm. 8, 23; Eph. 1, 14.) und die Sehnsucht nach der (vollen) ἀπολύτρωσις mitten im Besitze derselben (nach den Erstlingsgnaden, cf. Röm. 3, 24; Eph. 1, 7.) das Herz immer mehr nach jenem Leben auszuschauen treibt, wo der Kampf vollendet und der Sieg erlangt sein wird (2 Tim. 4, 7.). Dem widerspricht es auch nicht, wenn der Apostel die

Digitized by Google

Christen öfters schlechtweg als ἅγιοι bezeichnet (cf. 1 Cor. 1, 2; 6, 11 u. ö.), sondern dies hat, wie der Zusammenhang zeigt, seine Beziehung auf ihre göttliche Erwählung und Begnadigung, als Rechtfertigung und Wiedergeburt, und seine Berechtigung eben darin, daß aus dieser, in der das Herz ein neues geworden ist, ein Leben der Heiligung allerdings erwachsen kann und soll, aber einen Zustand vollständiger Heiligkeit schreibt er den Seinen damit wahrlich nicht zu, wie alle seine Briefe mit ihren Rügen und Ermahnungen deutlich zeigen. Sehr selten finden wir die Ausdrücke ἁγιότης und ἁγιωσύνη, welche Heiligkeit bezeichnen (Hebr. 12, 10; 2 Cor. 7, 1; 1 Thess. 3, 13.), und immer so, daß dieselbe zwar im Herzen keimlich gegründet, doch für den Wandel als Ziel und Aufgabe stehen bleibt. Sonst braucht der Apostel den Ausdruck ἁγιασμός, Heiligung, in welchem eben dies direkt ausgesprochen ist (Röm. 6, 19. 22; 1 Thess. 4, 3. 4. 7; Hebr. 12, 14.), und die evangelische Kirchenlehre stellt daher mit vollem Rechte an den Schluß der Heilsaneignungslehre nicht die von der Heiligkeit — diese gehört der ewigen Vollendung — sondern die von der Heiligung. Allerdings soll die letztere nun ein fortschreitendes Werden, ein stetiges Wachsthum sein, welches durch seine Stufenfolge endlich jenem Ziele zuführt, aber nichtsdestoweniger gibt Paulus, wenn er im Blick auf den jetzigen Aeon von τελείοις — Erwachsenen, Gereiften im Unterschied von den νηπίοις, den Anfängern, cf. § 57. — redet, als das wesentliche Kennzeichen ihrer Gesinnung gerade auch dies an, daß sie sich nicht für τετελειωμένοι halten (Phil. 3, 12—15.), d. h. nicht für schlechthin vollkommen, sondern vielmehr im tiefen Gefühl ihrer Sündigkeit und ihres Nichts in sich selbst (2 Cor. 12, 11; Gal. 6, 3; cf. Luc. 11, 13.) nur immer ganzer Christi theilhaft zu werden suchen (Phil. 3, 8—11.), welcher ihnen allein wie zur Gerechtigkeit, so auch zur Heiligung, d. h. zum schöpferischen Grunde der ihrigen von Gott gemacht ist.

Dies Zeugniß des neuen Testamentes findet denn auch in der Erfahrung der Gläubigen aller Zeiten, und immer der Gegründetsten und Gerechtesten am meisten, eine so laute und allseitige Bestätigung, daß in der That nur schwärmerischer Enthusiasmus, der mit dem Rausche oberflächlicher Empfindungen, oder äußerlicher Nomismus, der mit bloßem Thun, oder endlich auch mechanischer Intellektualismus, der mit leerem Wissen sich begnügt, einen Widerspruch dagegen zu erheben im Stande ist. Ganz insonderheit ist es die deutsche Reformation, Luther selbst an der Spitze, welche, eben weil sie so tief auf das Innerste, das Herz, zurückführte, diese Schriftwahrheit tief erfahrungsmäßig sich angeeignet und mit allem Nachdruck bekannt hat. Die alte griechische Kirche hatte im Allgemeinen, wie in Betreff der Sünde überhaupt, hier nicht so tief und klar gesehen, die mittelalterliche das Erfahrungszeugniß Augustins nur zu sehr vergessen oder doch unter dem Schutt ihrer äußerlichen Heiligungsmittel den wahren Sinn und Werth desselben völlig verloren, und auch die alten böhmischen Brüder, obwohl sie ihre dritte Classe der perfecti vielfach und angelegentlichst nur als Solche bezeichnen, welche der

Vollkommenheit nachjagen, hatten wenigstens ursprünglich, in dem ersten Menschenalter ihrer Verbindung, nicht so sichere und tiefe Erkenntnisse von der bleibenden Sünderschaft der Gläubigen als Luther. Sein Tadel über einen gewissen nomistischen Zug in der Heiligungs-Lehre und Praxis der Brüder war wohl auch zu dieser späteren Zeit nicht ganz ungegründet. Aber auf der anderen Seite gilt dasselbe von dem Tadel der Brüder über einen anomistischen Zug in Luthers Weise und Umgebung. Wenn er in kühner Paradoxie sagte: „Gott verleihe uns Gnade, daß wir fromme Sünder werden. Denn der Christ ist nicht im Wordensein, sondern im Werden. Darum wer ein Christ ist, der ist kein Christ" — so ist dies tief wahr, aber es ist auch, namentlich in der nachreformatorischen Zeit, im Zusammenhange mit jener verräußerlichten Rechtfertigungstheorie sehr mißverstanden und zum Ruhekissen des sicheren, trägen Herzens gemacht worden. So sehr hatte man sich gewöhnt Röm. 7., nach dem allerdings schon unrichtigen Vorgang der reformatorischen Auslegung, auf den Gnadenstand in Christo als solchen zu beziehen, daß man sich immer mehr dabei beruhigte, auch der Gläubige könne — oder solle gar, „weil ja gute Werke zur Seligkeit schädlich seien" — es nur zu einem Wollen des Guten, aber nicht zum wirklichen Thun desselben bringen, und jeden ernsteren Kampf um die Heiligung als gesetzlichen Abweg mit Argwohn ansah. Da trat der pietistische Gegensatz gegen die anomistische Orthodoxie auf, aber er verfiel in das entgegengesetzte Extrem; der eigentliche deutsche Pietismus noch mehr innerlich, indem er die Gnade und den Frieden Gottes erst erkämpfen zu müssen meinte, der verwandte englische Methodismus äußerlicher, indem er es für möglich und nothwendig erklärte, daß der Wiedergeborene durch fortgesetzten ernstesten Kampf wider die Sünde nach und nach zum Stande der „Vollkommenheit" sich emporringe, um schon hienieden des ganzen Sieges in Christo froh zu werden. Bezog sich jene Abirrung mehr noch auf das grundlegende Princip, die Neugeburt, so diese mehr auf die thätige Auswirkung desselben, das neue Leben, beides dem verschiedenen Nationalkarakter ganz entsprechend. Diesem doppelten Irrthum trat Zinzendorf mit der Brüdergemeine entgegen, namentlich der erstere allerdings oft nicht ohne Schroffheit und Ueberspannung wiederum nach der Seite Luthers hin, und es mag wohl auch das bleibende gemeinsame Bekenntnißwort der Brüdergemeine, das Wort von der „Armensünderschaft", das Betonen des „Elendes" auch unter der Gnade, wenn man bloß den Ausdruck ansieht, paradox gefunden und jenen Aeußerungen Luthers parallel gestellt werden. Es ist auch wirklich nicht zu leugnen, daß im Kreise der erneuerten Brüderkirche und ihrer Wirksamkeit vielfach dieselben praktischen Mißverständnisse nicht ausgeblieben sind, welche in der Reformationszeit dem Tadel der alten Brüderkirche unterlagen. Jene steht auch in dieser Beziehung weniger auf dem Boden der letzteren, als auf dem deutsch-lutherischen. Aber nicht nur hat Spangenberg sammt seinen Mitarbeitern es persönlich nicht an den erforderlichen Gegenzeugnissen fehlen lassen, sondern es ist auch die Lehre und Praxis der Brüderge-

Digitized by Google

meine im Wesen und Grunde doch die reine und gesunde geblieben, welche die Reformatoren nach der Schrift und auf Grunde eigener tiefer Erfahrung bekannt haben. Ja sie hat gerade bei ihrer tiefer gründenden und bauenden Arbeit innerhalb und außerhalb ihres engeren Kreises wohl durch keine ihrer Gnadenerkenntnisse mehr nachhaltigen Segen gestiftet, und stiftet ihn noch, als durch diese, daß die Gläubigen in sich selbst — *χωρὶς Χριστοῦ* oder *αὐτὸς ἐγώ* Röm. 7, 25; cf. V. 18; 2 Cor. 3, 5; Joh. 15, 5. — immerdar nichts Gutes sind, haben und vermögen, sondern so lange dies irdische Leben im Fleische währt, der täglichen reichlichen Vergebung ihres vielfältigen Fehlens und Zurückbleibens bedürfen und dieselbe nur im Glauben des armen Sünders an die freie Gnade im Blute Christi finden können, wie alle Kraft zum Guten nur durch ein gleiches tägliches Nehmen von Gnade um Gnade aus des Herren unerschöpflicher Quelle ihnen zu Theil wird. Für den etwa paradoxen Ausdruck mag dabei übrigens nicht nur ein Luther einstehen, sondern auch Paulus selbst, welcher in ähnlicher Weise den genaueren Unterschied des *ζῆν ἐν σαρκὶ* (Gal. 2, 20.) und des *κατὰ σάρκα εἶναι, περιπατεῖν* (Röm. 8, 4. 5.), mitunter auch durch ein im Sinne des letzteren gebrauchtes *ἐν σαρκὶ εἶναι* verwischt (ibid. V. 7. 8.), und somit diesem Ausdruck einen zweideutigen Ton gibt.

Endlich darf auch nicht verkannt werden, daß nicht nur die Brüdergemeine überhaupt, oder die Spangenbergische Schule, sondern gerade auch Zinzendorf selbst zu gleicher Zeit mit jenen gelegentlichen Paradoxieen nach der anomistischen Seite hin, in Geisteseinheit mit Spener und dem edleren Pietismus, dem wirklichen Mißbrauch jener Wahrheit von der Sünderschaft mit aller Kraft entgegentritt und nach seiner Weise in dieser Richtung mitunter fast ebensosehr über das genaue Maß hinausgeht, indem er mit johanneisch kühnem Idealismus Forderungen stellt, welche im wirklichen Leben kaum je ihre Erfüllung finden. Jedenfalls aber hat er, im Zusammenhange mit jener tiefen Auffassung des Gnadenstandes als der Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo, als steten Umgangs mit dem Heiland, welche allein den sicheren Grund und die volle Kraft für ein wahres Heiligungsleben in Christo geben kann, die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines solchen zur Genüge in Licht und Recht gesetzt, und wer das Werk seines Lebens und Lehrens im umfassenden und durchdringenden Gesammtblicke zu würdigen weiß, wird finden, daß das Ausgezeichnete in ihm auch hier eben die energische Verbindung beider Seiten der Wahrheit ist; wie in der Lehre vom Gottmenschen so hier in der vom gottmenschlichen Leben der Gotteskinder. Je ärmer desto heiliger, aber auch je heiliger, desto seliger — das ist sein tiefes Doppelzeugniß, welches die ganze Wahrheit rein ausdrückt.

Im Sinne des letzteren Wortes haben auch wir nun der anderen Seite die gehörige Anerkennung zu geben, daß das gotteskindliche Leben hienieden, obwohl Kampf und niemals vollständiger Sieg, doch ebenso gewiß, wenn es recht steht, wesentlich siegreicher, dem vollen endlichen Siege immer näher rückender Kampf ist. In

Digitized by Google

dem persönlichen Leben des Gläubigen nach seiner empirischen Wirklichkeit ist der alte Mensch, das Fleisch, noch vorhanden und wirksam, aber der Gläubige als solcher, nach der idealen Wahrheit seines gottgeborenen Wesens, d. h. aber real betrachtet, in seinem durch den Glauben in Christo geänderten Herzen als innerstem Quell und Sitz seines freien, geistig persönlichen Denkens und Wollens, ist nicht in dem alten Menschen und dessen Lebensgebiete zu Hause, sondern im neuen und dessen Bereiche, ist wesentlich nicht fleischlich, sondern geistlich (Röm. 7, 14: ἐγὼ σαρκινός — opp. ὑμεῖς οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι, c. 8, 8. 9. 14; cf. V. 5—7.). War im natürlichen Zustande die gegebene Grundrichtung, bewußt oder unbewußt, ein für allemal die außergöttliche, sinnlich selbstische, so ist sie jetzt, wenn anders die Wiedergeburt Realität hat, umgekehrt eine wesentlich göttliche und geistige. Um die entscheidende Grundrichtung handelt es sich beidemal, um das herrschende Princip im Denken und Handeln.

Dies ist es, was Johannes in tiefer, rein ideeller Betrachtung des Verhältnisses mit so scharfem Ausdruck bezeugt, wenn er einfach die Kinder Gottes den Kindern des Teufels entgegensetzt, und von jenen sagt, sie könnten nicht sündigen (1 Joh. 3, 9 ff.). Da er aber vorher ebenso bestimmt gesagt hat, daß sich Keiner vom Sündigen freisprechen könne und dürfe (c. 1, 7. 8. 9.), so erhellt daraus, daß er hier, wenngleich nicht im bestimmten Ausdruck, wie c. 5, 16. 17, so doch im Gedanken peripherisches und centrales, relativ naturhaftes und im vollen freien Sinne persönliches Sündigen unterscheidet. Und eben dahin kommt, nur von der anderen Seite ausgehend, doch auch Paulus. Denn bei aller steten Aufforderung zum Ablegen der Sünde, zum Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen ist doch auch für ihn das eigentlich lebende und handelnde, in Christi Gemeinschaft und Kraft herrschende Ich eben das neue, nicht das sinnlich selbstische, sondern das göttlich geistige, die neue Creatur (Gal. 2, 19. 20; c. 6, 15.), und gerade in diesem Leben und Siegen, in der Herrschaft des neuen Princips besteht ihm das Wesen des Gnadenstandes in Christo, gegenüber allem ἀδύνατον des Gesetzes (Röm. 8, 3. 4; 6, 14; opp. cap. 7.). Darum nennt auch er den Gläubigen schlechthin eine neue Schöpfung, denn er ist dies auch ihm im wesentlichen, entscheidenden Sinne (2 Cor. 5, 17.).

Sonach ist das neue Leben nicht ein in seinem Wesen dualistisch gespaltenes, und der Gläubige nicht in einer qualvollen Schwebe, wie in jenem unseligen Zustande unter dem Gesetze, sondern das neue Herz in der durch die Wiedergeburt erfüllten Gestalt, der Geist aus Gott, welcher in den empfänglichen Schooß des erweckten inwendigen Menschen wirksam hineingeboren ist (τὸ πνεῦμα τοῦ νοὸς Eph. 4, 24.), bleibt die lebenskräftige Wurzel eines Zustandes voll Frieden und Kraft, welchen die zugleich immer noch zu bekämpfende Sünde im Fleische oder der Natur wohl stören, aber so lange nicht zerstören kann, als jenes neue Lebensprincip selbst nur nicht aufgegeben wird. Es ist ein Verhältniß, welches dem physischen wesentlich entspricht, wo auch hienieden kein Mensch ganz

Digitized by Google

gesund ist, und doch der relativ und der Hauptsache nach Gesunde, selbst wenn er vorübergehend schwere Krankheiten zu bestehen hat, immer ein Anderer ist, als der im innersten Grunde schon Kranke, und tödtlich Kranke, mögen auch einzelne scheinbar bessere Perioden bei ihm noch eintreten. Diese organische Betrachtungsweise gibt auch hier allein das rechte Licht. In diesem Sinne sagt z. B. Zinzendorf sehr treffend öfters, der alte Mensch, die sündige Natur der Kinder Gottes, sei wie eine alte Wunde, ein alter verdorbener Zahn, die oft und heftig noch schmerzen, aber doch die wesentliche Gesundheit nicht aufheben. Vielmehr sei eben dieser Schmerz selbst das Zeichen, daß der wesentliche Zustand nicht Tod, sondern Leben, nur eben immer noch krankheitsfähiges und eben jetzt faktisch krankes, vielleicht heftig krankes Leben sei. Der Todte ist nicht krank, fühlt keinen Schmerz. Ein andermal sagt er, man merke in gewissen Zeiten vom neuen Menschen nicht viel mehr als des Kindleins Weinen. Der Todte weint nicht. Oder: Es gibt Schwindelstunden, wo der Gläubige gleichsam seinen geistigen Halt verliert, und momentan wie in einem partiellen Wahnsinn handelt, weil er nicht „bei sich" d. h. nicht „bei seinem Herzen", beim Herrn, ist. Und ebenso kann man sagen: es gibt Zeiten der Entkräftung, der Ohnmacht, ja einer Art von Starrkrampf, wo das Bewußtsein von der Gefahr, von der Verwerflichkeit eines Gedankenganges, einer Handlung, nicht fehlt, aber alle Kraft zum Widerstande für den Augenblick versagen will, und doch ist der neue Mensch noch nicht gestorben. Allerdings gleicht, empirisch genommen, ein solcher Krankheitszustand des Gläubigen dann demjenigen sehr, ja oft ganz, welchen der Apostel Röm. 7. als den elenden Stand dessen schildert, welcher noch unter dem Gesetze steht. Daher erklärt es sich, daß Paulus Gal. 5, 17. von den Galatern, denen er bestimmt das Zeugniß der empfangenen Gnade und Wiedergeburt gibt, mit fast denselben Worten Dasselbe aussagt, was er dort aus seiner eigenen früheren Erfahrung bezeugt. Darin liegt denn das tiefe praktische Recht der in der Reformationszeit herrschenden, besonders von Luther mit allem Nachdruck geltend gemachten Beziehung jener Schilderung in Röm. 7. auf den Gläubigen unter der Gnade. Und doch ist sie, abgesehen von den praktischen Mißverständnissen, welche sich so leicht an sie anschließen und erfahrungsgemäß angeschlossen haben, nicht nur exegetisch für eine unbefangene Betrachtung unrichtig, sondern auch dogmatisch ist wirklich zwischen beiden Zuständen der wesentliche Unterschied, daß das, was vor der Neugeburt das Einzige und Eigentliche, oder doch das Herrschende war, nach derselben eben nur theils eine vorübergehende abnorme Erscheinung ist, nach welcher der Gläubige oft nur um so mehr, mit neuer tieferer Klarheit und Kraft zu dem siegreichen Bewußtsein und Leben seiner Gnadengemeinschaft mit Gott gelangt, theils nur eine partielle Lähmung in gewissen, namentlich mehr innerlichen Beziehungen, neben welcher er zu gleicher Zeit und im innersten Glaubensgrunde des Herzens nichtsdestoweniger das von sich aussagen kann und darf, was Paulus im achten Kapitel des Römerbriefes als die eigentliche und we-

Digitized by Google

senkliche Stellung des Wiedergeborenen bezeichnet. Es sind dies Verhältnisse der unsichtbaen Welt des Geistes, in welcher der Wiedergeborene mit Christo lebt, Geheimnisse des Glaubens, bei welchen auf das, was vor Augen ist, nicht gesehen werden darf, Dinge, worüber daher auch anbeten Menschen, am wenigsten unerleuchteten und unerfahrenen, nie ein Urtheil zukommt, sondern jede Seele mit ihrem Gott und Heiland allein steht.

Man kann daher auch nicht äußerlich bestimmen, welche Classen von Sünden in solchen Krankheitszuständen bei einem Gläubigen vorkommen können, und welche nicht. Die biblischen Beispiele, vom Ehebruch und Morde eines David unter der immerhin nur vorbereitenden Gnade des alten Bundes noch ganz abgesehen, gehen darin schon weit. Man denke an des Petrus Verleugnung und die verwandte nachpfingstliche in Antiochia (Galat. 2, 11 ff.), Markus Kreuzesflucht und des Barabas Nepotismus (Act. 15, 37 ff.), an die Eigensucht der Gehülfen des Paulus (Phil. 2, 21.) — wohl auch dessen eigene Empfindlichkeit (2 Cor. 11, 7; 12, 13.) — an der Corinther Sünden im Leben wie im Gottesdienst (1 Cor. 5, 1 ff.; 6, 1 ff.; 2 Cor. 12, 20. 21; 1 Cor. 11, 17 ff.; c. 14.) und der Galater Rückfall ins Gesetz mit seinem üblen Gefolge (Gal. 5, 15 ff.). Und die Erfahrungsgeschichte der christlichen Kirche zeigt Aehnliches zur Genüge ebenfalls. Warnt doch die Schrift überhaupt allenthalben auch vor den gröbsten Sünden (Eph. 4, 25 ff.; 5, 3 ff.; 1 Petri 4, 15 ff.), und diese sind eben keineswegs immer die schlimmsten. Die tiefste und gefährlichste Krankheit des neuen Lebens, die an seiner Wurzel frißt, ist vielmehr ein Rückfall in vielleicht äußerlich ganz legale Eigengerechtigkeit und Selbstkraft. Jene Unterscheidung der schon veräußerlichten Kirche zwischen den peccatis mortalibus et venialibus im äußeren Sinne erweiset sich der tieferen Betrachtung als ganz unhaltbar. Wir können nur im Allgemeinen und principiell feststellen, daß der wesentliche Karakter alles solchen Sündigens des Gläubigen der der Schwachheit, im Gegensatze gegen die bewußte und freie Bosheit, der relativen Unfreiwilligkeit und beziehungsweise Unwissenheit ist. Es gilt hier dasselbe von dem Erlösten, was wir früher in Beziehung auf den natürlichen Menschen als noch erlösungsfähigen behaupten mußten, nur hier, wo die innerste Grundrichtung des Herzens die neue ist, in viel vollerem und tieferem Sinne und so, daß dort die Unwissenheit das Ueberwiegende in dem allgemeinen „Schwachheits"-Karakter ist (Acta 17, 30.), hier dagegen, wie ähnlich schon unter dem Gesetze, die Unfreiwilligkeit bei oft selbst formell klarem Wissen in Folge der Zucht des Geistes (Gal. 5, 17: ἃ ἂν θέλητε. 1 Cor. 6, 2. 3: οὐκ οἴδατε;). Und so ist denn auch für den Gläubigen nach und bei solchen Rückfällen Buße und Bekenntniß im Glauben der einige Weg zum Siege, und hier um so sicherer, weil eben dieser Standpunkt in der Bekehrung ein für allemal principiell schon betreten worden ist. Der Gläubige versteht so aus oft gemachter Erfahrung auch in dieser ethischen Beziehung, was Paulus 2 Cor. 12, 7 ff. zunächst in physisch-psychischer Hinsicht

Digitized by Google

bezeugt, daß mitten in seiner eigenen Schwachheit die Kraft des Herrn und seine Gnade doch mächtig ist und siegreich bleibt, so lange sie nur im bußfertigen Glaubenssinne kindlich in Anspruch genommen wird. Das Zeugniß des Geistes in der Schrift wie im Herzen erlaubt zwar dem evangelisch gegründeten Gläubigen nicht, diesen sündigen Naturgrund seines empirischen Lebens und dessen mehr oder weniger unwillkürliche Aeußerungen in der fleischlichen concupiscentia aller Art auf die Weise, wie nach Andeutungen schon des Augustin, die römische Kirchenlehre es thut, für sittlich indifferent, nicht schuldbegründend zu erklären [1]), so wenig als er sich für mehr schon persönlich gewordene Versündigungen an irgendwelcher äußerlichen rituellen und ascetischen Büßung genügen lassen kann. Aber wie er für diese so zahllosen, negativen und positiven, leichteren oder schwereren Vergehen in der entsprechenden persönlichen Neuaneignung der Versöhnungsgnade Christi durch den bußfertigen Glauben das vollgenugsame Heilmittel findet, und jede neue erhaltene Vergebung ihm auch neue Kraft zur Heiligung darbietet, so weiß er jenen bleibenden bösen Grund sammt allen seinen unwillkürlichen, rein naturhaften Aeußerungen „in die allgemeine Vergebung eingeschlossen", wie Luther sich einmal ausdrückt, d. h. durch die im Glauben, als ebenso währender Grundrichtung der innersten Persönlichkeit, ein für allemal angeeignete und göttlich versiegelte Versöhnungsgnade bedeckt, in seiner objektiv schuldbegründenden, das κατάκριμα der ὀργή verhängenden Eigenschaft unwirksam gemacht. Daher bleibt der Friede des Gläubigen mit Gott bei all' diesem Elend seiner noch fortdauernden Sünderschaft ein ungetrübter und sicherer. Und das um so mehr, je mehr mit dem allmähligen Erstarken des neuen Menschen des Geistes dies Sünde-Haben dem innersten Bewußtsein des Herzens eben zum Leiden, zur Last wird, die der Geist in ähnlicher Weise wie die reine Schwachheit der sinnlichen und leidensfähigen Natur zwar in demüthigem Gehorsam, aber doch mit immer wachsender Sehnsucht nach der endlichen vollen Befreiung vom Leibe des Fleisches im doppelten, ethischen und physischen Sinne trägt.

So tritt im Fortschritt der Heiligung dieser Unterschied immer mehr zurück und der Kampf des Gotteskindes hienieden wird in gewissem Sinne, d. h. wenigstens nach der subjektiven und principiellen Seite, demjenigen immer ähnlicher, welchen der göttlich sündlose aber menschlich schwache Gottmensch hienieden auch durchzukämpfen hatte mit der Leidentlichkeit seiner menschlichen Natur als solcher gegenüber den Angriffen der Welt und den schweren Forderungen, welche der gottgeordnete Kreuzesweg zur Herrlichkeit ihm für uns gestellt hat, und uns nun wie ihm fort und fort stellt. Für diesen Standpunkt der Betrachtung, wie ihn das immer mehr geheiligte, d. h. mit Christo immer völliger geeinigte und ihm ganz hingegebene innerste Herz einnehmen kann und darf, stellt sich dann dieser gesammte schmerzensreiche Kampf, nach beiden Seiten hin, immer mehr in das Licht einer bei aller Bitterkeit doch gesegneten und gottgeordneten

[1]) Vgl. Möhler, Symbolik § 13 (S. 132 ff.)

Digitized by Google

Prüfung und Läuterung. So wenig das äußere physische und psychische Leiden an und für sich heiligt — denn dem ungebrochenen und glaubenslosen Sinne, dem Trotze, wie der Verzagtheit, geht jede solche Prüfung vielmehr zum Fluche aus (2 Cor. 7, 10.) — ebenso gewiß vollendet sich das neue Leben des Geistes durch das im Glaubensgehorsam demüthig getragene Leiden dieser Art, und alle Christen müssen durch viel Trübsale zum Reiche Gottes eingehen (2 Cor. 12, 7 ꝛc.; 1 Cor. 10, 13; Hebr. 12, 6 ꝛc.; Jac. 1, 2 ꝛc.; 1 Petri 4, 12; Röm. 5, 3; Act. 14, 22.). Aber auch die beugenden Erfahrungen der εὐπερίστατος ἁμαρτία (Hebr. 12, 1.) haben nach göttlicher Absicht den gleichen Zweck und erfahrungsgemäß die gleiche Frucht, wenn sie in eben demselben Sinne genommen und getragen werden. Es mag dies immer paradox erscheinen, und wird von jedem noch ungegründeten, mit pelagianischen Elementen versetzten christlichen Bewußtsein nie verstanden, aber es ist gleichwohl tiefe Wahrheit [1]). Einmal hängt ja innerhalb des adamitisch naturhaften Lebensgebietes dieses habituell natursündliche Wesen so eng mit jener reinen physischen und psychischen Schwachheit und Leidentlichkeit zusammen, daß seine Aeußerungen als Reizung und Trieb, Art und Unart, thatsächlich mit jener gegeben sind und somit auch in ähnlicher Weise unter den gegebenen Verhältnissen als göttliches Verhängniß erkannt werden müssen. Das tiefere christliche Erfahrungsbewußtsein führt hier zu ganz ähnlichen Resultaten, wie die tiefere physiologische und psychologische Forschung, und das ist eben der Triumph des Evangeliums als der vollendeten Geistes-wahrheit, daß es sich gegen diese unleugbaren Resultate der empirischen Beobachtung nicht zu verschließen braucht, und doch die naturalistischen, alle Ethik und Religiosität untergrabenden Folgerungen, welche eine ungläubige Tagesweisheit daraus ziehen zu dürfen und zu müssen glaubt, mit vollem Bewußtsein und aus gutem Grunde seinerseits nicht zieht. Nicht am wenigsten hierin erweiset sich das Christenthum, wenn es sich nur selbst versteht, als die Religion für alle Zeiten und Zustände, als die absolute Religion, die Religion des Geistes oder des Herzens, d. h. der principiellen ethischen Persönlichkeit. Denn in dieser Eigenschaft weiß es auch dies mit Sicherheit, daß alle solche äußerliche Kundgebungen der Sünde, sie mögen so sittlich verwerflich sein als sie wollen — und sie sind es nach dem Zeugniß Gottes in Schrift und Gewissen, wie nach der auf diesem Boden fest gegründeten evangelischen Kirchenlehre objektiv betrachtet alle gleichermaßen — zu gleicher Zeit doch immer nur die Aeußerungen eines Inneren, Tieferen und Verwerflichsten sind, des objektiven Grundprincips der Sünde als des Selbstseinwollens, welches, subjektiv-principiell ja freilich von der wiedergeborenen Persönlichkeit gründlich verworfen, dennoch hinter jener gegebenen Natursündigkeit in all' ihrer relativen Leidentlichkeit als die eigentlich feindselige Macht dem neuen Menschen anlagert, und die verborgene und letzte

[1]) Vgl. Harleß, Ethik § 28.

Digitized by Google

objektive Ursache ist, aus welcher die einzelnen, ob auch subjektiv und empirisch noch so unwillkürlichen sündigen Regungen hervorgehen. Daß der Wiedergeborene mit diesem Grundbösen, wie er es in der Bekehrung einmal grundlegend, principiell, gethan hat, nun auch thatsächlich und ausführend immer vollständiger, intensiv und extensiv, breche, das ist das innerste Wesen seiner neuen Lebensaufgabe. Damit diese aber erreicht werden könne, muß ihm im zeitlichen Verlaufe des neuen Lebens dies anfangs noch nicht in dem ganzen Umfang seiner Tiefe und Weite erkannte Princip eben an seinen mannigfaltigen Aeußerungen erst vollständig zur Erkenntniß und zum Bewußtsein kommen, und darum weiß der Christ diese nicht nur als etwas unter den gegebenen (erbsündlichen) Umständen Unvermeidliches und in diesem Sinne von Gott „Verhängtes", sondern ebenso auch als etwas, in Folge dieser Umstände, auch direkt im ethisch pädagogischen Interesse von ihm Geordnetes. Diese doppelte Geisteserkenntniß in Betreff dieses für ein treues Herz schwersten Verhältnisses im Gnadenstande gibt dann dem erfahrenen Christen Licht und Trost genug, um sich nie in ungläubiges Verzagen oder trotziges Murren zu verlieren, während er vor Gleichgültigkeit und Leichtsinn dadurch genugsam bewahrt wird, daß er wohl weiß, wie er so zur Sünde stehen kann allein kraft der Versöhnungsgnade Christi (1 Joh. 2, 1. 2.) und vermittelst einer wachsamen Selbstbewahrung im Glauben (1 Joh. 5, 18.), welche vor jeder Wiederverflechtung des Herzens, des persönlichen Wollens, mit dem feindlichen Princip sich auf das Sorgfältigste hütet (2 Cor. 7, 1.).

So bleibt denn in der That bis in das äußerste Ende der irdischen Entwickelung des neuen Lebens, ob auch in ganz veränderter Form und Bedeutung, doch jenes Grundgesetz der göttlichen Seelenerziehung in Geltung, welches schon in dem außergesetzlichen sowohl (Röm. 1, 21 ꝛc.), als dem gesetzlichen Stadium derselben (c. 7, 14 ꝛc.) in Kraft trat: daß die Gnade ihre Triumphe feiert, wo und weil die Sünde mächtig geworden ist (c. 5, 20.), und daß deshalb Gott in verschiedener Maße und Weise Alle unter die Sünde beschlossen hat, auf daß er sich ihrer Aller, immer vollendeter, erbarme (c. 11, 32; cf. Gal. 3, 22.).

Der zwiefache Grund der allgemeinen Geltung dieses wunderbaren Gesetzes göttlicher Pädagogik liegt theils eben, wie vorher schon angedeutet, darin, daß das erbsündliche Grundverderben auf jedem Stadium der irdischen Entwickelung immer noch irgendwie für den Menschen in Wirksamkeit ist und darin für das absolute Princip der Sünde der gefährliche Anknüpfungspunkt gegeben bleibt, anderntheils darin, daß der Gegensatz dieser Stadien, des natürlichen, des gesetzlichen und des Gnadenstandes, zumal der des letzteren und der vorhergehenden, zwar im Wesen ein principieller und realer ist, in der Erscheinung aber nie als ein absoluter und totaler auftritt, sondern der organisch genetischen Grundbestimmtheit aller irdisch menschlichen Entwickelung zufolge, sich in einer geschichtlich mannigfaltigen Verschlingung und nur allmählig sich lösenden der constitutiven Momente vollzieht.

Hier stoßen wir denn wieder auf die zwei Wege, deren Einheit und Unterschied wie im Gebiet der neuen Geburt und ihrer Vorbereitungen, so auch in dem des neuen Lebens sich vielfach geltend machen. Wir gehen darauf im folgenden Paragraphen näher ein. Vor der Hand genüge es, daß wir erkannt haben, wie das Subjekt des neuen Lebens im eigentlichen Sinne eben auch nur das neue Geschöpf, d. h. der Gläubige als solcher ist, sofern er in der Aehnlichkeit des Sohnes Gottes und Gottmenschen zur Gotteskindschaft und Gottesbildlichkeit, wie sie dem Menschen ursprünglich gegeben und aufgegeben war, dem innersten Kerne seiner wiedergeborenen Persönlichkeit nach nun wieder hergestellt ist. Diese in Christo dem Gläubigen schon jetzt zu Theil gewordene Herrlichkeit in principiell ethischer Beziehung ist eine noch der Entwickelung bedürftige und vielfach durch die Sünde getrübte und so auch in dieser Beziehung nur noch eine inwendige, verborgene, bei allem Fortschritt doch immer glaubensmäßige, aber sie bewährt sich bei alledem als eine reale und wesentliche durch die Herrschaft des neuen Geistes, des Geistes Gottes und der Wahrheit, und diese erweiset sich auch da, wo jene Trübungen und Hemmungen am fühlbarsten werden, doch immer in dem steten vollen und gebeugten Bekenntniß dieses Nochnichtseins und in der innersten Herzenssehnsucht, Christo ähnlicher zu werden, kurz in der neuen Grundrichtung des Herzens, als freier Willigkeit zu allem Gotteswerke. Dies war das subjektive Grundprincip der neuen Geburt und dies ist nun, in Folge und Kraft derselben vermittelst der Gnadengemeinschaft mit Gott in Christo zur wesentlich wirksamen Kräftigkeit, aus der Potenzialität zur Aktualität gebracht, ebenso das subjektive Grundprincip des neuen Lebens, aus welchem der Fortschritt des letzteren durch fortwährendes Gnade Nehmen um Gnade aus der Fülle Christi sich vollzieht.

---

§ 57.

Wachsthum und Stufen des neuen Lebens.

Das neue Leben hat seine unterscheidbaren Stadien, im organischen Wachsthum vom Kinde zum Manne oder vom Jüngling zum Vater in Christo. Doch bleiben diese Unterschiede im wirklichen Leben immer fließende und sind besonders da nach Beschaffenheit und Inhalt im Einzelnen schwer bestimmbar, wo das ganze Leben von Anfang an auf Grunde der Kindertaufe und rechter evangelischer Jugenderziehung in Christo seinen Verlauf hat.

Digitized by Google

Ist das neue Leben, obwohl seinem Wesen nach als Gemeinschaftsleben mit Gott in Christo ewiges, doch für jetzt und der Erscheinung nach zugleich Zeit-Leben, so ist es mit Nothwendigkeit Entwickelung, Wachsthum, und hat diesem seinem organisch genetischen Karakter gemäß auch seine verschiedenen Stufen und Stadien. Wir haben uns dies im Zusammenhang mit der schriftmäßigen Analogie der leiblichen und der geistlichen Geburt auch in Beziehung auf das aus der letzteren hervorgehende neue Leben im Allgemeinen bereits grundlegend ausgesprochen. Die Schrift bezeugt es aber auch im Einzelnen und direkt vielfach und bestimmt, sowohl was das Wachsthum überhaupt betrifft (cf. Eph. 3, 16; 4, 15. 16; Col. 1, 11; 2, 19; 1 Petri 2, 2; 2 Petri 3, 18.), als auch insonderheit diese unterscheidbaren Stufen des Alters oder der Reife des geistlichen Lebens. Diese besonders haben wir nun näher zu erörtern. Fortwährend unterscheidet Paulus die *νήπιοι* und *τέλειοι* (Col. 1, 28; Phil. 3, 15; 1 Cor. 2, 6; 14, 20; Eph. 4, 14; cf. Hebr. 5, 13. 14. [Jac. 3, 2.]), die *ἀσθενεῖς* und *δυνατοί* (Röm. 14, 1—15, 1; 1 Cor. 8, 7—13.), so daß der erstere Gegensatz mehr den geordneten Unterschied aufeinanderfolgender Entwickelungsstufen ausdrückt, der zweite mehr das Nebeneinander verschiedener Art und Begabung, bei beiden aber in den meisten Stellen zugleich, und vielfach sehr bestimmt und überwiegend, auch auf die Störungen und Hemmnisse Bezug genommen wird, welchen die gesunde Entwickelung und Ausgestaltung des neuen Lebens bei vielen Gläubigen in Folge der Sünde noch unterliegt (cf. 1 Cor. 3, 1 ꝛc.; 8, 1 ꝛc.). Es ist karakteristisch für den Standpunkt des Johannes mit seiner tiefen und scharfen ideellen Sonderung der ethischen Gegensätze, daß er diese relativen Mangelhaftigkeiten des neuen Lebens in Folge der Sünde weniger erkennt und in ihrer Unvermeidlichkeit stehen läßt, doch fehlt auch ihm diese Seite nicht ganz (1 Joh. 1, 7; 2, 1.). Und das Andere, den reinen Stufenunterschied, hat er desto bestimmter, auch im concreten Lehrausdruck, wenn er innerhalb des Begriffs der *τεκνία* s. *παιδία* (c. 2, 28. 18; 3, 1.), der Gotteskinder im Allgemeinen, Jünglinge und Väter in Christo unterscheidet (c. 2, 12—14.), eine Unterscheidung, welche ohne Zweifel zunächst in Correspondenz mit den natürlichen Altersstufen gedacht ist, aber der Natur der geistlichen Entwickelung in ihrer wesentlichen Freiheit zufolge, zumal gerade bei diesem Apostel mit seiner Innerlichkeit, keinesfalls auf dies Aeußere zu beschränken ist. Beachten wir dabei, daß beide Apostel hier doch der Hauptsache nach Solche vor sich haben, welche als Erwachsene zum Glauben gekommen sind, oder doch als solche den Geist des Pfingstfestes oder die Taufe empfangen haben, so stellen sich uns schon für dieses Gebiet mannigfaltige Stadien der inneren Lebensentfaltung vor Augen.

Gehen wir von den *νηπίοις* des Paulus aus, so werden wir unter Voraussetzung des eben Bemerkten das, was sie haben, getrost in Dem finden dürfen, was Johannes den Kindern, d. h. den Christen insgesammt als Gotteskindern im Glauben zuschreibt: die „Kenntniß des Va-

ters", d. h. Gottes als der Liebe (cf. Röm. 8, 15. 16; Gal. 4, 4. und 1 Joh. 4, 8. 16.), vermittelst der Predigt von Christo und der persönlichen Aneignung dieser Wahrheit zur Seligkeit in der „Vergebung der Sünde durch den Namen Christi" (cf. Röm. 3, 28; Eph. 1, 7.), also den seligmachenden Glauben an die Versöhnung mit Gott in Christo, wie ihn auch Paulus bei jedem Christen als solchen allenthalben voraussetzt. In diesem Glauben hat nun ein Jeder principiell auch die geöffnete Quelle zu der lebendigen und siegreichen Kraft, welche Johannes seinen Jünglingen zuschreibt, und sofern er seiner Eigenthümlichkeit sowohl, als der Tendenz dieses Briefes gemäß eine niedere Stufe als diese nicht nennt, müßten wir auch dieses kräftige Heiligungsleben Allen zuschreiben. Aber Paulus unterscheidet nach seinem mehr auf das Werden gerichteten praktischen Blick hier genauer, und was er von seinen νηπίοις aussagt, ist gerade ein Mangel in Bezug auf diese ethische Bewährung ihres Gnadenstandes durch die Heiligung, in welcher zu wachsen er solche Anfänger im Christenthum eben darum so nachdrücklich und wiederholt auffordert. So bekommen wir, wenn wir den Johannes durch Paulus bereichern, hier doch einen im Erfahrungsleben der Christenheit aller Zeiten vielfach bestätigten Unterschied zwischen der noch schwachen Kindheit, dem geistlichen Säuglingsalter (cf. 1 Petri 2, 1—3.) und dem erstarkten Jünglingsalter. Wir werden nicht irren, wenn wir in dieser Beziehung sagen: Kinder in Christo, Anfänger im Glauben haben den Frieden und die Freude im Glauben an die Gnade Gottes in Christo, und die kindliche Gemeinschaft mit ihm, dagegen fehlt es ihnen meist noch mehr oder weniger an der siegreichen Kraft und an der tieferen Erkenntniß des Geistes. Die τέλειοι des Paulus haben auch dies Beides, aber hier ist es wieder Johannes, welcher uns zur weiteren Unterscheidung verhilft zwischen Jünglingen und Vätern unter den Erwachsenen im weiteren Sinne und die Erfahrung bestätigt dies nicht minder. Die Jünglinge sind als solche immerhin Erwachsene, und dem Manne verwandter als dem Kinde, aber das Mannesalter ist doch bei ihnen erst im Werden. Sie haben mit dem Frieden und der Freude auch die wirksame und siegreiche Heiligungs-Kraft der Liebe im munteren Streitergehorsam gegen Gottes Wort und Willen (cf. Eph. 3, 16; 6, 12 ff.), dagegen fehlt ihnen noch mehr oder weniger die Ganzheit und Tiefe gereifter Erkenntniß (Phil. 1, 9; Col. 1, 9.). Bei ihnen ist das Nichtsichselbstleben, sondern Christo, welches Paulus an sich von allen Christen aussagen muß (2 Cor. 5, 15; Röm. 14, 7 ꝛc.), aber doch vorzugsweise von den Erwachsenen fordert (Phil. 3, 15.), zur entschiedenen Wahrheit und Kraft geworden, und erweiset sich in der immer wiederholten und wachsenden thatsächlichen Selbsthingebung an Gott und Ergreifung Christi, durch welche die immer innigere und lebendigere Gemeinschaft mit ihm bedingt ist (Eph. 3, 17. 18; Gal. 2, 20.). Allerdings ist nun diese relative praktische Vollendung nicht ohne eine entsprechende Erkenntnißreife möglich und diese besteht eben darin, daß dem Gläubigen das „Ich Nichts und Er Alles", welches im Princip schon das Anfangsbekenntniß der

Digitized by Google

Wiedergeburt im Glauben war, nun in entfalteter Klarheit und voller Tiefe und Kraft zur innersten Grundüberzeugung und zum durchgehenden praktischen Grundsatz wird. In dieser Beziehung ist dann nichts wesentlich Neues mehr zu erkennen übrig, und auch der Vater in Christo kann nur noch vollständiger und ausschließlicher, extensiv und intensiv, auf diesem Grunde stehen, leben und sterben. Aber es handelt sich eben doch auch hier um eine Entwickelung, ein Wachsthum zu der vollen Erkenntniß dieser Wahrheit, des „Alles und in Allem Christus", welche andererseits wiederum erst aus jener treuen und siegreichen Kraftübung im Heiligungsleben erwächst, und der τέλειος als Jüngling, indem er diese Uebung treulich vollzieht, trachtet erst nach solcher Lebens- und Wesens-Erkenntniß Christi in ganzer Fülle und Tiefe, während der τέλειος als Vater auch sie schon hat. Das Leben ist das Licht, und so gewiß dies lebendige Licht wiederum zur weiteren Entfaltung des Lebens führt, ebenso gewiß ist ein solches in der Heiligung des Jünglings- und Mannesstreites erstarktes Leben die organische Voraussetzung des vollendeten Lichtes, der schließlich wirklich ausgereiften Erkenntniß.

Dies war es, was die mittelalterliche Mystik, wenn auch nicht immer rein, doch tief und lebendig erkannt und zum Princip ihres Strebens gemacht hat. Dagegen liegt hier ein Hauptmangel des auf dem Boden der Reformation nicht getreu und gründlich genug entwickelten Lebens und Denkens der evangelischen, besonders der lutherischen Kirche und ihres Orthodoxismus. Hätten ihre Streittheologen diese tiefe ethische Bedingtheit der wahren christlichen Erkenntniß besser beherzigt, so hätte iht Lehr- und Bekenntniß-Wesen nicht die Gestalt annehmen können, welche der Kirche so viel Nachtheil gebracht hat (cf. 1 Cor. 8, 1 ꝛc.). In diesem Punkte war die Opposition des Pietismus mehr im Rechte, als in dem der Neugeburt und arbeitete auf dem guten Grunde fort, welchen die evangelische Mystik Joh. Arnds und Anderer schon gelegt hatte. Dies ist auch der Punkt, in welchem die Böhmischen Brüder mit ihren perfectis, s. perfectionem petentibus wenigstens dem innersten Princip nach am meisten für sich anführen konnten, und hier hat ebenso Zinzendorf zu seiner Zeit auf noch klarerem evangelisch reformatorischem Grunde durch Wort und That nachdrücklich und segensreich gewirkt. Die Brüdergemeine im Allgemeinen hat in späterer Zeit vielfach in diesem doch ebenso paulinischen als johanneischen, jugendlich frischen Streiterringen um Kraft und Sieg nachgelassen, und dadurch ihrem Leben und Wirken geschadet. Zinzendorfs karakteristischer Begriff in dieser Hinsicht ist der des „Ganzwerdens", im Sinne des paulinischen τέλειος, wie ihn auch Wesley so ernstlich hervorhob. Aber wenn Zinzendorf sich mit dem Letzteren gleichwohl gerade an diesem Punkte gar nicht verstand, sondern ihm gegenüber sogar mit übertreibender Paradoxie auf die von Wesley hart getadelte Stellung zurückging, welche Luther in seiner Erklärung des Galaterbriefes eingenommen hatte, so lag der gute Grund davon eben darin, daß Zinzendorf tiefer als der Pietismus und Methodismus erkannt hatte, wie diese τελειότης als Heiligungsgrad, wenn sie wirklich die wahre und

Digitized by Google

lautere sein soll, nichts anderes zur fortwährenden und wirksamen Ursache, zum treibenden Grunde haben dürfe, als die immer tiefere, ebenfalls „ganze“ Erkenntniß und Ergreifung der Grundthatsache des Heils, der Versöhnung durch die freie Gnade Gottes in Christo [1]). Daß mit männlicher Klarheit und Kraft die ganze Größe dieser Kreuzesgnade für den Sünder erkannt und ergriffen und nur in Folge davon auf gleiche Weise die ganze Selbsthingabe zum Kreuzespfade der Heiligung vollzogen werde, das ist das lautere biblische und paulinische Zeugniß von der τελειότης, und das wesentliche Merkmal auch des johanneischen νεανίσκος. Von da aus ergibt sich dann im organischen Fortschritte des Lebens der gesunde Uebergang auch zur letzten und höchsten Entwickelungsstufe des Vaterthums in Christo.

Wenn Johannes von diesem zweimal mit denselben Worten aussagt, daß es Den erkannt habe, der von Anfang ist, so deutet er damit klar an, daß diese Erkenntniß eine wesentlich abschließende, das Erkennen selbst sowohl, als das Leben überhaupt krönende und nach dem Maße des diesseitigen Zustandes eine wesentlich vollendende ist. Eben dahin führt auch Paulus, obgleich er eine solche Entwickelungsstufe des ausgereiften Alters nicht namentlich unterscheidet. Auf Grunde des Wohnens Christi durch den heiligen Geist im neugeborenen Herzen, wie es schon der Anfänger im Glauben hat, und der zunehmenden Verinnigung und Vertiefung dieser heiligen Lebensgemeinschaft der Glieder mit ihrem Haupte, wie sie dem treuen und ganzen Streitersinne des Fortgeschrittenen, des Jünglings und Mannes, zum Gnadenlohn wird (Eph. 3, 16. 17; cf. Joh. 15, 1 ꝛc.; c. 14, 21. 23.), „offenbart“ sich der Gottmensch, in welchem die Fülle der göttlichen Herrlichkeit wohnt und alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen liegen, dem erfahrenen Geistesblick der Liebe im Glauben immer voller und tiefer (Eph. 3, 18. 19; 4, 13; Col. 1, 19; 2, 9. 3.), und der Vater in Christo sieht nun Alles in Christo, und Christum in Allem (Col. 3, 11.). Er, der ewige Gott und Mensch zugleich, ist ihm das A und das O, als der Anfangs-, Mittel- und Zielpunkt alles ursprünglich gottgeschaffenen, nun in ihm neugeborenen und zur gottmenschlichen Verklärung nach seinem Bilde berufenen Lebens im Einzelnen und im Ganzen, mikrokosmisch und

---

[1]) Dagegen hätte Zinzendorf besser gethan, wenn er nicht mitunter beides zusammengenommen als eine »wahre Wiedergeburt« bezeichnet hätte, die etwas sehr Seltenes sei, meist erst auf dem Todtenbette zu Stande komme, zu der es aber bei Jedem doch irgend einmal kommen müsse. Es ist ja, abgesehen davon, daß eben beide Momente, das receptive und das reproduktive, wirklich von ein und demselben Grundprincip der Gnade und des Liebesglaubens getragen sind, vollkommen wahr, daß sie auch im Leben, zumal inmitten christlicher Gemeine, meist erst spät zusammen recht zur Ausgeburt kommen, aber auf der anderen Seite bleibt eine solche Bezeichnung immer mißverständlich und unberechtigt. Nicht nur im begrifflichen, sondern, sofern dann von der Wiedergeburt nach Joh. 3. doch der Gnadenstand abhängig wird, auch im praktischen Interesse muß durchaus die Zeugung und Geburt ins neue Leben von einem jeden Grade seiner Entwickelung, der relativen Vollendung oder Ganzheit desselben, klar unterschieden bleiben.

Digitized by Google

makrokosmisch (Col. 1, 15 ff.). Diese Vollerkenntniß Christi als wesentlicher Gesammtbesitz der Gemeine ist das Ziel ihrer gottmenschlichen Entwickelung, denn wie solche Erkenntniß auf treuer selbstverleugnender Liebesheiligung ruht, so hat sie deren immer vollendetere Reife zur Lebensähnlichkeit mit dem gottmenschlichen Haupte wiederum in ihrem Gefolge. Sie ist ihrem innersten Wesen nach nicht bloße Einsicht, sondern lebendige Erkenntniß des Herzens, des ganzen Menschen, Erleuchtung und Durchleuchtung mit dem göttlichen Licht (1 Cor. 8, 2; Gal. 4, 9.), welche immer verklärt indem sie kräftigt, und kräftigt indem sie verklärt, eine Lebens- und Wesenserkenntniß, welche die Lebensgemeinschaft und Wesensverwandtschaft, ohne welche sie nicht sein kann, zugleich selbst wiederum vollendet. So ist in diesem γινώσκειν des Johannes wesentlich schon eingeschlossen das „Erfülltwerden — mit der Lebensherrlichkeit und Heiligkeit des Hauptes — bis zur ganzen Fülle Gottes" (Eph. 3, 19 fin.), d. h. bis zu deren Inwohnung und Ausgestaltung in den Gliedern, den Einzelnen und zumal der Gesammtheit, soweit eben das Maß des menschlichen Wesens überhaupt und vor der Hand des irdischmenschlichen Zustandes dies erlaubt.

Eben diese Schranke des diesseitigen Zustandes darf nun aber auch nicht in schwärmerischer Ueberhebung vergessen werden. Auch für den Vater in Christo im höchsten Sinne bleibt hienieden diese Vollendung des Erkennens wie des Lebens allezeit nur eine relative, und die Vollkommenheit das Ziel, welches droben erreicht werden soll (1 Cor. 13, 8 ff.; Phil. 3, 12 ff.). Auch der τέλειος als Vater muß mit dem Apostel allezeit sich bekennen als noch nicht τετελειωμένος (l. c. Phil. 3.), und gerade das ist die Krone, das Gottessiegel dieser bei aller göttlich reichen Mannigfaltigkeit nicht minder auch göttlich einheitlichen, somit wahrhaftigen Entwickelung des neuen Lebens vom ersten Anfang an bis zum letzten Ende, daß sie dies ihr Grundprincip nie verläßt, sondern nur immer tiefer entfaltet und verklärt: die heilige νηπιότης des Gotteskindes, die Armuth des Geistes in sich selbst, das Nichtssein und seinwollen in sich und das Alles-Haben und Finden in Christo. Dies ist die Grundstellung des Herzens, welche nicht nur dem versöhnten Sünder als solchem allein geziemt, sondern, wie wir uns wiederholt aussprechen mußten, ihrem innersten Wesen und Gehalte nach auch schon in dem ursprünglich geschöpflichen Karakter und Verhältniß zu Gott begründet ist, wie es noch abgesehen von der Sünde für den Menschen besteht. Dies allein hat darum Gottes Wohlgefallen und Verheißung für sich, nicht nur am Ausgangspunkt, sondern ebenso auch am Ziele der gesammten gottmenschlichen Lebensentwickelung in Christo. Dies heilige Paradoxon, daß der vollendetste Mann und gereifteste Vater in Christo dies eben nur so und insofern ist, daß er zugleich am meisten und tiefsten Kind gegen Gott, und kindlich vor den Menschen, weil am meisten Nichts in sich selbst und Alles nur in Christo ist, — dies vermag kein irgendwie gesetzlich verbildetes oder verkümmertes Christenthum recht zu verstehen,

Digitized by Google

und es liegt in dem vorher ausgesprochenen Tadel des Pietismus und Methodismus schon von selbst, daß wir den gleichen hier wiederholen müssen. Dagegen tritt hier recht eigentlich der tiefste Karakterzug des zinzendorfischen Standpunktes mit seiner evangelischen Fülle und Reinheit zu Tage. Selbst seine Abirrungen in der sogenannten Sichtungszeit führt er, und gewiß nicht mit Unrecht, auf dies nur eine Zeitlang mißverstandene Princip zurück. Und in dieser Hinsicht hat auch die Brüdergemeine das Erbe ihres Stifters mit Treue und Lebenskraft bewahrt, so daß man vielleicht nicht irrt, wenn man behauptet, daß ihr am meisten hervortretendes und wirksames Charisma noch heute darin besteht, daß sie dies Sünder- und Kinderthum auch inmitten der in der Gemeinschaft mit Christo gegründetsten und gereiftesten gottmenschlichen Lebensentfaltung zur vollständigsten Geltung zu bringen weiß. Dagegen hat die Brüdergemeine die Erkenntnißreife des Vaterthums in Christo vorwiegend nur nach der praktischen Seite ausgebildet, und weniger nach der theoretischen Seite als gläubige Gnosis, welche doch mit zu dem vollen Begriffe der Erkenntniß gehört. Sie ist hier die Vertreterin einer ächt evangelischen praktischen Mystik geworden, während die im reinen Sinne theosophische Gnosis von Anderen, besonders den Schwaben mehr gepflegt wird. Beide aber haben noch abgesehen von dem letzten biblischen und apostolischen Grunde — bei Paulus und bei Johannes — ihren näheren geschichtlichen Boden gleichermaßen in Luthers ebenso durch kindliche Einfalt, als durch tiefe Intuition ausgezeichnetem Glaubensgeist. Es bleibt eine hohe Aufgabe auch für die gegründete und gereifte evangelische Theologie, von diesem Boden aus nach beiden Seiten hin dem Ziele des Vaterthums in Christo nachzujagen und so der vollen „Salbung“ theilhaft zu werden, mit welcher „der Geistliche Alles richtet“, und darum befähigt und berufen ist, in der rechten Weise die Gemeine zu lehren und zu bauen. Die ältere Orthodoxie hat hier in theoretischer Hinsicht noch ebenso wenig das Rechte getroffen, wie der Pietismus in praktischer und aus demselben Grunde, weil sie auch ihrerseits, so anomistisch sie im Leben oft war, doch des gesetzlichen Princips für ihr Gebiet sich noch so wenig entschlagen konnte. Brachte der Pietismus es nur zu einem dem galatischen ähnlichen Christenthum, voll selbstgefälligen Eigenwirkens, so glich das ihrige oft nur zu sehr dem corinthischen mit seinem blähenden Wissen und Streit um Autoritäten und Lehrweisen.

Digitized by Google

§ 58.

Die allgemeine ethische Aufgabe und fortwährende ethische Bedingtheit des neuen Lebens.

Der ethische Grundkarakter des neuen Lebens ist der kindliche Gehorsam des Geistes in männlicher Ueberwindung des Fleisches nach seiner Schwachheit und seiner Sündigkeit, in der nüchternen Wachsamkeit und zarten Gewissenhaftigkeit wahrer Streitertreue und heiliger Einfalt. Die ganze Entschiedenheit und Ausdauer in dieser Uebung ist darum von der höchsten Bedeutung, weil im entgegengesetzten Falle, durch innere Untreue, nicht nur eine Verkümmerung des neuen Lebens veranlaßt wird, sondern auch der vollständige Verlust des Gnadenstandes herbeigeführt werden kann, der Fall in die absolute Sünde, welcher auch die absolute Verdammniß mit Nothwendigkeit in seinem Gefolge hat.

Nach der im alttestamentlichen Gesetze gestellten Forderung des Gehorsams gegen die göttliche Willensoffenbarung und unter Voraussetzung der evangelischen Erlösungsgnade und neuen Lebenskraft, durch welche jene Forderung erst zu einer wirklich erfüllbaren wird, müssen wir die allgemeine ethische Aufgabe des neuen Lebens in Christo einfach dahin bestimmen, daß nun die Forderung erfüllt, das Gebot gehalten werde in einem, wenn nicht vollkommenen — dies ist, wie wir gesehen haben, vor der Hand noch nicht möglich — so doch *wesentlichen* Gehorsam. Dies ist die klare Lehre des neuen Testaments. Nicht nur bezeichnet der Herr selbst seine Jünger stets als solche wahre Erfüller des Willens Gottes und seiner eigenen darauf gegründeten Gebote, und macht davon die Wahrheit ihrer Jüngerschaft für die Erkenntniß Anderer geradezu abhängig (Matth. 5, 16. 48; 6, 1 ff.; Luc. 6, 47; Joh. 8, 31; 14, 15. 21; 15, 10. 14; Luc. 6, 44.), sondern dasselbe thun auch die Apostel, bei welchen die volle evangelische Wahrheit noch mehr zur Entfaltung kommen konnte und durfte als in den Worten Christi selbst, die erst den Uebergang vom Alten zum Neuen vermitteln. So nicht nur Jacobus (Jac. 1, 25.), von dem vielfach noch dasselbe gilt, sondern auch Petrus (1 Petri 1, 14 ꝛc.) und Johannes (1 Joh. 2, 3. 4; 3, 24.), ja gerade auch Paulus, der stärkste Zeuge von der freien Gnade in Christo, nicht am wenigsten (Röm. 6, 14; 8, 2—4; 2 Cor. 2, 9; 1 Tim. 6, 14.). Eben *weil* die Christen nicht unter dem Gesetze stehen, sondern unter der Gnade, *können*, um so gewisser aber *sollen* und *müssen* sie auch solchen Gehorsam beweisen. Es ist dies nur die unmittelbare Folgerung aus dem Grundbegriffe des ganzen neuen Testamentes, dem der *Kindschaft* Gottes.

Aus diesem Begriffe folgt aber ebenso nun auch dies, daß der Gehorsam der Christen nicht mehr ein knechtlich unfreier ist, wie unter dem Gesetze, sondern ein kindlich; oder freundesmäßig freier (Gal. 4, 1—4; Joh. 15, 14 ff.), und wo der Apostel Paulus den Ausdrücken nach jenes auszusagen scheint, bezeichnet er dies nur als Condescendenz zum Anfängerverständniß seiner Leser (Röm. 6, 16. 19.). Das Gesetz der Kinder Gottes ist ein Gesetz der Freiheit (Gal. 4, 31; 5, 13; Joh. 8, 31—36; 1 Petri 2, 16; Jac. 1, 25; 2, 12.), welches seinem innersten Wesen nach, wie selbst das alttestamentliche in seinem Schattenriß auch schon, nichts fordert als Liebe (Matth. 22, 37; Joh. 13, 34; Röm. 13, 9. 10; Gal. 5, 14; 1 Petri 1, 22; Jac. 2, 13.), eben darum aber auch in keiner anderen Weise wirklich erfüllt werden kann, als durch freie Liebe. Im Evangelium erst ist es durch die That klar und gewiß geworden, daß, wie Gottes Wesen nach der ethischen Seite in dem Begriffe der heiligen Liebe aufgeht und darum auch des Gottessohnes vollendete Heiligkeit in nichts Anderem bestand, als in dem unbedingten und doch freien Gehorsam der Liebe, so noch vielmehr des Geschöpfes als Gotteskindes ganze und einige Aufgabe diese ist, die heilige ethische Nothwendigkeit des göttlichen Willens und Gebotes in freiem Liebesgehorsam freudig zu ergreifen und durch denselben des ewigen Lebens der Gottesgemeinschaft immer vollkommener theilhaft zu werden (Joh. 12, 50; 1 Joh. 2, 17.). Dies ist die Wahrheit der ethischen Stellung und Bestimmung des Gotteskindes und diese Bestimmung, die objektive Wahrheit, mit subjektiver Wahrheit, d. h. mit Aufrichtigkeit, zu erkennen und zu ergreifen, in diesem Vollsinne nach johanneischem Ausdruck (Joh. 3, 21; 1 Joh. 1, 6; 2 Joh. 4; 3 Joh. 4; cf. 1 Cor. 5, 8.) die „Wahrheit zu thun", das ist die Art und das Kennzeichen des ächten Gotteskindes.

Nun hat dasselbe aber, wie wir gesehen haben, den auswendigen Menschen der Schwachheit und den alten Menschen der Sünde noch immer an sich und nicht nach dieser Seite des Fleisches, sondern nur nach der des Geistes oder des inwendigen und neuen Menschen ist ihm dieser heilige Wahrheitswandel des Liebesgehorsams im Glauben wirklich Sache der Freiheit. Derselbe bekommt daher in der Wirklichkeit allerdings durchgehend jenen Karakter des allerintensivsten Kampfes, nicht nur gegen Satan und Welt, sondern auch gegen die eigene Schwachheit und Sünde, welchen wir oben geschildert haben. Es ist jederzeit mit sinnlichem Schmerzgefühl verbunden, wenn die heilige Liebe gegenüber der feindseligen Welt mit ihrem Haß und ihrer Verfolgung (Matth. 10, 22; Röm. 8, 35. 36.), wie im Blick auf das Bedürfniß der Mitmenschen, der Fremden und der Brüder (Matth. 5, 44 ff.), ihrem Wesen nach immer Selbstentäußerung, Lebenshingabe bis in den Tod fordert (1 Cor. 13, 5; 1 Joh. 3, 16. 17.), je nachdem Gottes Fügung im einzelnen Falle dieselbe in höherem oder minderem Grade, in äußerer oder innerer Gestalt gebietet. Und auch abgesehen von der direkten Beziehung auf andere Menschen ist die heilige Bethätigung des Liebesgehorsams gegen Gott nach jeder Seite hin ein dem

Digitized by Google

alten und eigenen Leben Sterben, ein fortwährendes Tödten desselben (Röm. 8, 13.). In diesem Sinne ist denn die ethische Aufgabe des neuen Lebens — negativ bestimmt — jenes fortgehende Verlieren, Hassen, des eigenen sinnlich vergänglichen und sinnlich selbstischen Lebens, um das wahre, ewige zu gewinnen, von welchem der Herr so oft und so nachdrücklich redet (Matth. 10, 38. 39; Luc. 14, 26; Joh. 12, 25; vgl. besonders Luc. c. 9, 23. — καθ' ἡμέραν.). Allerdings ist diese Tödtung oder Kreuzigung des alten Menschen mit Christo bei der Ergreifung desselben im Glauben ein für allemal principiell vollzogen (Röm. 6, 1 ꝛc.; Gal. 2, 19; 5, 24; 6, 14.), aber soll sie in lebendiger Kraft und Geltung bleiben, so muß sie durch stete Wiederholung bewahrt und bewährt werden in einem Wandel, dessen Grundkarakter der diametrale Gegensatz des natürlichen ist: ein nicht sich selbst Leben, sondern Gotte in Christo (2 Cor. 5, 15; Röm. 14, 7. 8.), und hierin Christo selbst ähnlich zu werden, ist des Gläubigen höchstes Streben, die Bedingung seines Erbtheils an der ewigen Seligkeit und Herrlichkeit (Phil. 3, 10 ff.; 2 Tim. 2, 11 ff.; Röm. 8, 17. V. 13.). Ein Jeder hat da, abgesehen von den besonderen Aufgaben, welche die göttliche Führung ihm zu den verschiedenen Zeiten je nach den Umständen stellt, theils überhaupt während seines ganzen irdischen Lebens, theils doch in den verschiedenen Perioden desselben auf eigenthümliche Weise den Hauptkampf zu führen gegen seine individuelle „Schooßsünde" oder mehrere solche, welche ihm nach seiner besonderen Individualität am meisten anhangen. So kann es geschehen, daß, während ein Christ nach der einen Seite hin schon verhältnißmäßig Sieger geworden ist im Kampfe wider die Sünde überhaupt, er nach einer anderen Seite hin noch recht eigentlich „bis auf das Blut" (Hebr. 12, 4.) zu ringen hat und auch öftere Niederlagen erleidet, nur „im Erliegen siegt". Ziehen sich auch solche Erfahrungen im Fortschritt der Lebensentwickelung immer mehr auf das innere Gebiet zurück, so daß andere Menschen davon oft wenig oder nichts wahrnehmen, so sind sie dem Streiter selbst doch um nichts weniger empfindlich, und von diesem Punkte aus erklärt es sich am meisten, wie gerade die gegründetsten und gereiftesten Christen, welche Anderen als Heilige gelten, ihrerseits vielmehr nur von ihrem Elend zu reden wissen und in tiefster Demuth sich nur immer aufs Neue die göttliche Gnade in Christo zueignen müssen und wollen. Sie haben theils durch die immer zunehmende Erleuchtung und Zucht des Geistes erst das recht geöffnete Auge bekommen auch für den feinsten Hauch des sündigen Eigenlebens, von welchem der reine Spiegel des gotteskindlichen Herzens getrübt und im seligen Anschauen Gottes gehindert wird, theils haben sie durch die lange Uebung des Kampfes erst recht verstehen gelernt, was es heißt, sich in keinem, auch nicht dem kleinsten, Punkte zu schonen, sondern „Auge und Hand", die liebste Neigung, das liebste Verhältniß, so scheinbar unentbehrlich, so unschuldig an und für sich es auch sein mag, hinzugeben, wenn der Herr es fordert, weil es die Gemeinschaft mit ihm stört (Matth. 5, 29 ff.; 18, 8 ff.). Was das Kind in Christo der

Digitized by Google

Willigkeit nach längst eingegangen ist, worin der Jüngling schon den wesentlichen Sieg erkämpft hat, daran hat doch der Mann und Vater im Herrn noch immer, bis zum letzten Ausgang dieses Lebens im Todeskampfe, viel und oft schmerzlich zu lernen. Denn wenn dieser heilige Streit auch dem neuen Menschen des Geistes grundwesentlich Freiheit und Seligkeit ist, und stufenweise immer mehr wird, je länger und siegreicher er geführt wird, so ist und bleibt er auf der anderen Seite doch unveränderlich Schmerz und Tod für das Fleisch. So ist der Christ, selbst wenn er äußerlich in verhältnißmäßig ungestörter Ruhe sein Leben verbringen und endigen darf, wie etwa Johannes im Unterschiede von Paulus, doch immer wesentlich Kreuzträger und Streiter (Röm. 8, 13. 17.) und es ist falsch, zu behaupten, es gehöre ein bestimmtes Maß äußerer Trübsale dazu, um einen Gläubigen für den Eingang in das ewige Reich zuzubereiten. Ist doch schon die subjektive Empfindung des gleichen äußeren Leidens für die Einzelnen eine sehr verschiedene und auf sie kommt in Betreff der Wirkung an dem Herzen zuletzt Alles an. Ja selbst Art und Grad des inneren Kampfes mit der Sünde kann und darf nicht mechanisch und allgemein bestimmt werden, vielmehr findet auch hier eine große individuelle Mannigfaltigkeit der Erfahrung und Führung statt. Wie in Betreff der Wege zur Neugeburt, so auch in Ansehung der Wege im neuen Leben, muß die göttliche Erzieherweisheit allein ihr königliches Bestimmungsrecht behalten, und menschliche Kurzsichtigkeit oder Eigenwilligkeit darf die Seelen durch keinen Methodismus irgend welcher Art knechten. Dagegen muß hier wie dort das entscheidende objektive und subjektive Grundprincip, der wesentliche Grundkarakter innerhalb aller freien Mannigfaltigkeit der Form allerdings unverletzt bleiben, wenn das neue Leben wirklich das Gottessiegel des Geistes für seine innere Wahrheit an sich tragen soll, d. h. es muß wesentlich immer in positiver Beziehung treuer Liebesgehorsam im Glauben, in negativer treuer Kampf des Geistes wider das Fleisch sein und bleiben, also der Christ selbst treuer Jünger und treuer Streiter in der Gemeinschaft, Kraft und Aehnlichkeit Christi, des Meisters und Kreuzesfürsten.

Daher sind es auch im Allgemeinen dieselben Jünger- und Streiter-Tugenden, welche die Christen alle zu üben haben, vor Allem die ganze und treue Entschiedenheit in der Selbstverleugnung und Hingebung an den Herrn, welche sich die göttliche Forderung nie verkleinert und das eigene Leben nicht lieb hat bis in den Tod (l. c. Matth. 10, 39 und Parall. cf. Apoc. 12, 11.) d. h. in keiner Weise nach dem eigenen Sinn, der eigenen Lust, dem eigenen Willen fragt, sondern nur nach Dem, was der Herr durch Wort, Umstände und Geist jedesmal von dem Gläubigen fordert.

Die inneren Grundlagen dieser Entschiedenheit der Willensrichtung sind die Nüchternheit, Gewissenhaftigkeit und Wachsamkeit des Sinnes, ohne welche jene ihr Ziel nicht erreichen kann. Die Nüchternheit des Denkens (1 Thess. 5, 6 ꝛc.) in der Beurtheilung der umgebenden Verhältnisse und vorliegenden Aufgaben, wie des eigenen Zustandes und

Google

Wesens steht im Gegensatz gegen jene Trunkenheit und Traumhaftigkeit des natürlichen, fleischlich weltlichen Denkens mit seinen oberflächlichen oder unlauteren Selbsttäuschungen (1 Cor. 8, 2; 10, 12; Gal. 6, 3.), und ist die Geistesfrucht im Gebiete des Erkennens, durch welche das aufrichtige Herz, wie schon auf den vorbereitenden Stadien des inwendigen Lebens, so nun erst recht im Gnadenstande sich kenntlich macht. Daran schließt sich unmittelbar an die Gewissenhaftigkeit, als die aufrichtige Treue im Urtheil, durch welche jene allgemeine Ernüchterung des geistlichen Erkennens im einzelnen Falle sich zu bewähren hat (cf. *συνείδησις*: Acta 24, 16; Röm. 9, 1; 14, 1; 2 Cor. 1, 12; 1 Tim. 3, 9; 1, 5. 19; *εἰλικρινεία* 1 Cor. 5, 8; 2 Cor. 1, 12.). Sie ist die evangelische Pleroſis jener entscheidenden und eigentlich einzigen Glaubenstugend vor der Neugeburt im engeren Sinne (Röm. 2, 15; Acta 10, 35.), welche aus der beginnenden inneren Zeugung zum Leben erwächst und die ethische Bedingung dafür bildet, daß es von dieser zur wirklichen Neugeburt in Christo kommt. Durch dieselbe tritt sie nun, kraft des *πνεῦμα τοῦ νοός*, selbst in neugeborener Klarheit und Kräftigkeit hervor und treibt den Gläubigen zu jenem angelegentlichen *δοκιμάζειν* (Röm. 12, 2; Phil. 1, 9 ff.; Col. 1, 9 ff.) in Betreff des zu erkennenden Gotteswillens im Einzelnen und zur sorgfältigen Beobachtung desselben, soweit er erkannt worden ist. An dem Maße dieses Lichtes, je nachdem der Geist es dem Einzelnen in den bestimmten Beziehungen für seine Person und für die Zeit verleiht, hat ein Jeder dann sein besonderes Gewissensgesetz im Glauben, an dessen Normen er sich für die Zeit und für seine Person pünktlich zu halten hat. In diesem Verhältniß beruht der für das innere Christenleben sehr bedeutungsvolle Begriff der individuellen „Erlaubniß“ in Beziehung auf bestimmte Punkte des Handelns (cf. *πίστις* Röm. 14, 2. 22.). Die gehorsame Demuth auf diesem gewissenhaften Glaubenswege ist auch hier das sicherste Pfand für einen Jeden, daß Gott ihm im Fortschritte der Lebensentwickelung die erforderliche weitere Offenbarung seines Willens geben und so seine Liebe durch immer klarere und zuversichtlichere Erkenntniß des Geistes vollenden werde. Neben dieser positiven Bethätigung der inneren Nüchternheit des Sinnes in der treuen Gewissenhaftigkeit steht sodann die negative durch treue Wachsamkeit, d. h. der unverwandte und klare Blick auf die stete Imminenz (Matth. 24, 42 ꝛc.; cap. 25.) der allgemeinen und individuellen Verantwortung vor dem Herrn als Richter, sowie auf die fortwährende Immanenz der Schwachheit und Sünde in der eigenen fleischlichen Natur sowohl (Matth. 26, 41; 1 Cor. 10, 12.), als der Sünden- und Satansmacht in dem gegenwärtigen irdischen Weltleben, wie es den Gläubigen mit seinen tausendfachen Verführungen durch Lust und Furcht allenthalben umgibt (1 Petri 5, 8. 9; Acta 2, 40.).

Beide Streitertugenden aber, die Gewissenhaftigkeit im Blick auf Willen und Wink des Herrn und das leise Regen seines Geistes im Herzen, wie die Wachsamkeit im Blick auf die von innen und außen drohenden Gefahren, verbinden sich in der Krone des gotteskindlichen Sinnes, der

Einfalt des Glaubens und der Liebe, in welcher nicht nur jene Nüchternheit als positiv und lebendig erfüllte erscheint, sondern auch alle männliche Entschiedenheit und Heldenkraft des siegreichen Streiters wieder zurückgeführt wird in die demüthig kindliche Grundbestimmtheit der gottmenschlichen Herzensstellung eben als gotteskindlicher. Diese Einfalt des Herzens ist Schmuck des Anfangs (Psalm 116, 6; Matth. 6, 22; cf. Röm. 16, 19.), aber in erfüllter Gestalt wiederum die Krone der Vollendung des neuen Lebens und Sinnes, die Gesinnung [1]), welche mit gänzlicher Hingegebenheit nur das Eine große Ziel ins Auge faßt, Gott in Christo durch den heiligen Geist, und das ewige Leben in der Gemeinschaft mit ihm, für alles Andere Sinn und Lust immer mehr verliert, Alles danach mißt und schätzt, davon nach dem Maße des zeitlichen Glaubensstandes ganz erfüllt ist und doch nur um so sehnsüchtiger verlangt nach der ganzen Erfüllung mit dem Vollkommenen im Schauen und Haben der Ewigkeit. In die Einheit dieser Einfalt geht alle Mannigfaltigkeit männlicher Streitertugenden der Jünglinge, wie aller Reichthum der Weisheit und Erkenntniß der Väter zurück und sie wird so zum empfänglichen Schooße für die höchste Vollendungsgabe der zukünftigen Verklärung. Diese Einfalt ist das karakteristische Kennzeichen jener erfüllten Kindlichkeit der Väter in Christo, mit welcher wir das Bild der Stufen christlichen Lebens im vorigen Paragraphen abschließen mußten, das besondere Eigenthum der ächten Mystik des innerlichen und gereiften Glaubens- und Liebeslebens, wie wir sie auf vorreformatorischem und nachreformatorischem Gebiete finden. Männer, wie Tersteegen und Spangenberg [2]) zeigen, wie sonst sehr verschiedene Begabungen und Richtungen des christlichen Lebens auf diesem Punkte zuletzt innig zusammengehen (Luc. 10, 41. 42.). Maria von Bethanien und Johannes, besonders in seinen Briefen [3]), sind die biblischen Vorbilder dieser demüthig entschiedenen, heiligen Einfalt, im höchsten Sinne aber ist es Der, welcher gerade diese Personen seiner besonderen Liebe würdigte, der vollendete Gottesmensch, Christus der Gottmensch selbst, dessen absolute geistige Liebesthätigkeit doch so tief und ganz begründet und wieder zusammengeschlossen ist in der durchgehenden kindlich einfältigsten Hingegebenheit an den Vater.

So vollendet sich nach dem Bilde des Gottessohnes das gotteskindliche Leben vermittelst treuer Erfüllung der gottgesetzten wesentlichen Aufgabe desselben, als des selbstverleugnenden Liebesgehorsams, wie er im

---

[1]) Im biblischen Ausdruck: ἀκέραιος und ἁπλότης, Matth. 10, 16; Acta 2, 47; 2 Cor. 1, 12; 11, 3; 9, 11; 8, 2; Eph. 6, 5; Col. 3, 22.

[2]) Ein schönes tiefes Zeugniß von diesem Geiste liegt auch in Löhe's kleiner Schrift: Von der weiblichen Einfalt.

[3]) Ohne daß er übrigens den Ausdruck hat, aber der Geist dieser Einfalt durchdringt Alles, was er sagt. Am meisten drücken den Begriff aus die bei ihm häufigen und mannigfachen Wendungen des Begriffes der ἀλήθεια — Ev. 18, 37; 1 Ep. 3, 19; 1, 6; cf. Ev. 3, 21; 2 Joh. 4; 3 Joh. 4. — vergl. das μένειν ἐν αὐτῷ — 1 Joh. 2, 28 u. ö. (Ev. 15, 1—10.).

Glauben bei der Neugeburt bereits grundlegend und principiell eingegangen worden ist. Die Vollendung des neuen Lebens ist also, wie dies auch gar nicht anders sein kann, eine durchaus ethisch bedingte, schon für das Diesseits und entsprechend auch für das Jenseits. Dies ist aber ein bei all' seiner Einfachheit und Selbstverständlichkeit sehr folgenschwerer und bekanntlich gerade in der evangelischen Kirche über dem protestantischen Gegensatz gegen die römische Werkheiligkeit keineswegs immer klar und fest durchgeführter Satz. Es bedarf daher für uns einer näheren Rechtfertigung und Bestimmung desselben.

Das Bedürfniß des ursprünglichen reformatorischen Glaubensbewußtseins, das sola fide in voller Kraft zu erhalten und damit dem Herzen eine unerschütterliche Zuversicht auf die ewige Seligkeit zu geben, war so groß, daß man vor dem Satze Major's: bona opera necessaria ad salutem zurückschreckte [1]), umsomehr, da man meinte, es würde dadurch dem menschlichen Eigenwirken wieder die Thür eröffnet, und der Ehre Gottes als alleiniger Ursache unseres Heils etwas entzogen. Aber wie Melanchthon bei der Lehre von der Neugeburt den ethischen Faktor, die voluntas humana non repugnans, nicht auf die Dauer auszuschließen vermochte, so auch in der Lehre vom neuen Leben nicht die nova obedientia, die freie Bewährung der empfangenen Gnade durch den Gehorsam der Heiligung. Damit war der richtige Unterschied [2]) gemacht zwischen der ersten zeitlichen Rechtfertigung, in welcher der Mensch sich wesentlich nur receptiv zu verhalten hat, und der endlichen Freisprechung im Gericht, oder Einführung in die jenseitige Seligkeit, wofür ein auf Grunde und in Kraft jener Reception nun auch reproduktives Verhalten des Gläubigen nothwendige Bedingung ist. Von einem Eigenwirken des Gläubigen ist da in keiner Weise die Rede und kann es nicht sein, denn selbsteigene Werke des Menschen sind, wie wir wissen, eo ipso nicht gute und gottgefällige, sondern das gerade Gegentheil davon, die guten Werke dagegen, welche Gott im Gerichte für die Seligsprechung voraussetzt und fordert, sind eben die, zu welchen er uns in Christo geschaffen (Eph. 2, 10; Röm. 8, 4. 14.), welche er durch den heiligen Geist uns vorgeschrieben und in uns gewirkt hat, und welche wir nur in freier Folge nach dem Vermögen der uns mitgetheilten neuen Lebenskraft vollziehen (Phil. 2, 13. 12.). Ein Verdienst vor Gott findet da auch nicht statt, denn dies ist eben das Correlat des Gesetzes und seiner mechanischen Ethik nach den ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα — τοῦ κοσμοῦ (Gal. 4, 9; Col. 2, 8.). Der Gnadenstand des Kindes Gottes dagegen besteht gerade darin, daß es aus diesem falschen sündlichen und gesetzlichen Trennungsverhältniß heraus und in die ethisch organische, heilig lebendige Gemeinschaft mit Gott hinein versetzt

---

[1]) Cf. Gieseler III, 2. S. 199 und 213 ꝛc.

[2]) Vgl. Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. IV, 3: Kalchreuter, die Lehre des Apostels Paulus über das Verhältniß von Wiedergeburt und Heiligung und guten Werken zur Seligkeit einerseits und zur Rechtfertigung andererseits.

Digitized by Google

ist (Joh. 15, 1 ff.; l. c. Gal. 4, 9: γνόντες θεὸν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ.). Das Grundverhältniß einmaliger und stetig fortgesetzter Reception hebt auch hier jeden Ruhm auf, und nicht wir selbst, sondern Christus ist und bleibt unsere Heiligung und Erlösung (1 Cor. 1, 30. 31; 4, 7.). Aber ebenso gewiß ist, daß, wer seiner Wirksamkeit nachträglich zu widerstehen wieder anfängt, und das empfangene Pfund in verzagtem Trotze (Matth. 25, 24 ꝛc.) wegwirft, dadurch zunächst das Wachsthum seines neuen Lebens hemmt, dessen Vollendung hindert, und also möglicher Weise, wenn er bei diesem Widerstande verharrt und sich principiell darin festsetzt, dasselbe überhaupt wieder verliert, so daß er zum zweitenmale und nun unrettbar, dem — „anderen", ewigen — Tode anheimfällt.

Dies ist ebensosehr für den einfältigen und unbefangenen Blick in der Sache selbst gegeben, als unzweifelhafte klare Lehre des neuen Testamentes. Nicht nur die des Herrn selbst, wie bei den Synoptikern, so bei Johannes (Matth. 7, 13—27; 25, 21. 23; Joh. 5, 28; 8, 31; 15, 10.), sondern ebenso die der Apostel, und hier nicht nur des Jacobus (Jac. 2, 14 ff.; 5, 1 ff.), sondern auch des Petrus (1 Petri 1, 14—17.) und Johannes (1 Joh. 3, 3 ff. 18 ff. 24; 2, 28. 29; 5, 16—18.), ja selbst des Paulus (Röm. 2, 6 ff.; 6, 23; 8, 13; 1 Cor. 10, 1 ff.; 11, 32; Gal. 5, 6. 15; 6, 7 ff.; Eph. 6, 8. 9; 1 Tim. 6, 11 ꝛc. V. 18. 19; 2 Tim. 2, 10. 11.). Sie Alle warnen vor einem endlichen Verlorengehen, zu Schandenwerden im Gerichte auch die Gläubigen, und der letztgenannte Apostel, nach seiner reichen Individualisirung der Lehre, spricht auch von einem mittleren Falle zwar nicht absoluter, aber doch relativer Untreue, welche dann auch nur ein Seligwerden mit genauer Noth, also wohl auch in geringerem Grade, zur Folge hat (1 Cor. 3, 11; cf. Matth. 5, 19.). Dies zeigt aufs Anschaulichste, wie genau auch er sich die endliche Seligkeit durch die treue reproduktive Thätigkeit des Gläubigen bedingt und danach bemessen denkt.

Was solche relative Untreue anlangt, so werden wir die jenseitigen Folgen derselben später, in der Eschatologie, näher zu besprechen haben. Die diesseitigen, als Verkümmerung und Hinderung gesunder Entwickelung des neuen Lebens, Mangel an Zuversicht und Freudigkeit zu Gott und auf den endlichen Sieg, stellt theils die tägliche Erfahrung des Christenlebens genugsam vor Augen, theils gibt die Schrift uns davon ein bestätigendes Zeugniß, und wir können uns hier kurz fassen, indem wir auf den Begriff nach Art und Grad verschiedener „Krankheitserscheinungen und -zustände" im neuen Leben zurückverweisen, welchen wir oben erörtert haben. Damit ist der andere einer entsprechenden Schwachheit und Getrübtheit desselben in Beziehung auf Zuversicht und Freudigkeit von selbst gegeben, und die Erfahrungen der Art sind dem treuen Jünger ein wirksamer Sporn zu neuer besserer Bewährung der empfangenen Gnade. „Je heiliger — gehorsamer, treuer — desto seliger" und herrlicher, hier und dort (Vgl. später § 77.).

Dagegen müssen wir etwas näher verweilen bei der von uns behaupteten Möglichkeit auch einer absoluten Untreue, welcher dann der absolute Verlust des neuen Lebens und der Gnade überhaupt, die endliche Verwerfung im Gerichte folgt. In dieser Beziehung hat in der evangelischen Kirche wenigstens die lutherische Dogmatik jedenfalls dem warnenden Ernste des Schriftzeugnisses unbefangen die Ehre gegeben, indem sie nicht nur überhaupt die Möglichkeit statuirt, daß der im Glauben Gerechtfertigte doch nachher wieder abfallen könne (Hebr. 6, 4; 10, 26.), sondern sogar behauptet, nur Solche könnten die absolute Sünde, oder die Sünde wider den heiligen Geist begehen, weil diese eine schon gemachte Erfahrung von dem Wesen und der Seligkeit der Gnade voraussetze. Diese Beschränkung nun können wir nicht zugeben, und haben daher schon bei der Lehre von der Sünde einen höchsten Grad der Verstockung gesetzt (cf. § 34. cit. Matth. 12, 32.), welcher auch da eintreten könne, wo es nie zu einer Bekehrung gekommen war. Allerdings kann er nur im Verhältniß zur Gnade, zuhöchst und vollständig zur evangelischen Gnade eintreten, aber dies kann ohne Zweifel doch auch so geschehen, daß ein Mensch sich fortwährend den Erleuchtungen und Zügen der Gnade und des Geistes so widersetzt, daß er nach und nach in jenen Zustand des — äußeren und formalen — „Alles-Wissens aber Nichts-Wollens" hineingeräth, aus dem keine Hülfe Gottes ihn erretten kann, weil die heilige Liebe diejenige Person, welche sich vollständig persönlich, d. h. bewußt und frei an das widergöttliche Princip endgültig hingegeben hat, ohne ihr innerstes Wesen zu verleugnen, nicht in ihre Gemeinschaft aufnehmen kann. Indeß haben wir es hier mit diesem Fall nicht weiter zu thun, sondern nur dies zu erweisen, daß auch ein wirklich im Glauben an Christum Wiedergeborener nicht nur Schaden leiden könne an Leben und Seligkeit hier und dort, sondern sogar des Heils ganz verlustig gehen.

Dies ist es, was die reformirte Kirche nicht glaubt zugeben zu können [1]), und sie behauptet daher in Betreff der Sünde wider den heiligen Geist, daß gerade nur nicht — oder doch nicht wahrhaft — Wiedergeborene sie begehen könnten. Die zunächst bestimmende Grundanschauung ist dabei die prädestinatianische, im letzten Grunde die dem reformirten Standpunkte überhaupt anhaftende Neigung zu mechanischer Auseinanderreißung des Göttlichen und Menschlichen, welche nicht erlaubt, daß der von Gott ohne jede Concurrenz der menschlichen Freiheit einmal zur Seligkeit Bestimmte derselben je verlustig gehe. Und es ist wahr, daß gewisse Schriftstellen, besonders bei Johannes, der bekanntlich mehr auf das Sein als auf das Werden blickt, dafür angeführt werden können (Matth. 7, 22 ff. [Luc. 13, 27.] 1 Joh. 2, 19; 3, 9.). Wer nicht bis ans Ende beharrt, so schließt man von der Wirkung auf das Wesen zurück, war überhaupt nicht wahrhaft zum Glauben gekommen, wahrhaft wiedergeboren. Was nun das eigentlich prädestinatianische, überhaupt das einseitig theologische Moment dabei betrifft, so ist dies, wie wir

[1]) Vgl. Ebrard, II, S. 534. (§ 513.).

wissen, jedenfalls ebensowenig synoptisch als johanneisch, sondern dieser Zug gehört, sofern er überhaupt in der heiligen Schrift einen relativen Ausdruck findet, der paulinischen Soteriologie an. Gerade Paulus aber macht jene Anwendung davon *nicht*, sondern warnt nicht nur die Gläubigen vor dem Verlust der Gnade, sondern er setzt auch bestimmt solche Fälle, wo derselbe eingetreten ist (1 Tim. 1, 19. 20.). Wir haben uns bei der Lehre von der Gnadenwahl bereits darüber verständigt, daß diese eben nicht als mechanisch transcendente, sondern im organischen Zusammenhange mit der geschöpflichen Freiheit zu fassen ist, und berufen uns darauf auch hier. Was die Synoptiker betrifft, so werden die wenigen prädestinatianisch lautenden Stellen gerade für diesen Zusammenhang reichlich aufgewogen durch die zahlreichen und ernsten Mahnungen zum *Wachen* und Warnungen vor der eigenen *Untreue*, und sind im Uebrigen nach demselben Kanon zu erklären wie die verwandten paulinischen.

Bei Johannes aber ist es viel mehr der hier allerdings näher liegende Begriff einer *realen Wiedergeburt aus Gott auf Grunde der freien Glaubenshingebung an Christum* (Joh. 1, 12. 13.), was den Apostel zu der Anschauung zu führen scheint, daß wer schließlich untreu werde, eben noch nicht auf diese entscheidende Weise Gottes Werk und Eigenthum geworden sein könne. Es scheint, wenn dies geschehen, nicht mehr möglich, daß der absolute Abfall eintrete, weil dann eben *Gottes Werk im Menschen* vernichtet werde, und zwar ein solches, welches eben schon unter entscheidender Concurrenz der *menschlichen an Christo frei gewordenen Persönlichkeit* vollzogen worden ist. Dies letztere anthropologisch ethische Moment ist es nun freilich nicht, wodurch die reformirte Anschauung bestimmt wird, denn dasselbe ist von der reformatorischen und orthodoxen Soteriologie beider Theile ursprünglich, wie wir wissen, überhaupt nicht in seiner vollen Bedeutung erkannt worden, uns von der reformirten am allerwenigsten. Desto mehr aber könnte es scheinen, als müßten wir unsererseits von diesem Punkte aus gerade zu dem Resultat geführt werden, zu welchem die reformirte Dogmatik von anderer Seite her gelangt, und das um so mehr, wenn wir beim Gottmenschen selbst die innere Unmöglichkeit des Sündigens kraft seiner grundwesentlichen Gottheit und Gottesgemeinschaft behauptet haben. Die Analogie des gottmenschlich wiedergeborenen neuen Lebens bei den Kindern Gottes scheint da die gleiche Bestimmung auch für sie zu fordern.

Aber was zuerst die dafür angeführten johanneischen Stellen betrifft, so dürfen wir nicht übersehen, daß auch dieser Apostel die Seinigen zu gleicher Zeit auf das Nachdrücklichste vor dem endlichen zu Schandenwerden im Gerichte warnt und zur treuen Selbstbewahrung vor dem principiellen Abfall ermahnt (1 Joh. 2, 28; 4, 20; 5, 18. 21.), was ihm doch gewiß keine leere Formel gewesen sein kann. Wir werden ihm also nicht eine solche einseitig und mechanisch, d. h. naturhaft theologische Anschauung unterschieben dürfen, wie auch die sein würde, welche aus dem einmal vollzogenen Gotteswerke der Wiedergeburt folgerte, daß dessen Fortbestehen

Digitized by Google

nun jeder ethischen Bedingtheit ledig wäre. Ein solcher immanenter Theopantismus ist nicht besser begründet als jener transcendente; aposteriorisch oder aprioriſch — das bleibt sich zuletzt gleich. Vielmehr werden wir in den berührten Stellen des Johannes nur den Ausdruck der diesem Apostel eigenthümlichen intensiv idealen Betrachtungsweise sehen müssen, welche in der Weise des abschließenden Gottesgerichtes aus jedem ethisch menschlichen Lebensganzen eben gleich die letzte Summa als Endresultat zieht, und danach urtheilt. Und noch viel weniger dürfen wir vermuthen, daß Johannes der einmal erfolgten persönlichen Entscheidung des Menschen als solcher eine Bedeutung zuschreibe, welche jede spätere Aenderung ausschließe.

Wir unsererseits aber können uns bei unserer wissenschaftlich vermittelten Betrachtung durch jene ideal finale Anschauungsweise ebenso wenig die Freiheit zur vollen Würdigung der einzelnen ethischen Lebensmomente und Zustände beschränken lassen, als wir auf der anderen Seite einem solchen inneren Selbstentscheidungsakte eine solche mechanische Bedeutung zuzumessen vermögen. Vielmehr liegt es im Wesen der irdisch menschlichen Lebensentwickelung als solcher, also auch da, wo sie durch die Neugeburt im Glauben zur gottmenschlichen geworden ist, daß die ethische Persönlichkeit ebenso wie das gesammte menschliche Wesen hienieden, in dieser Welt der Zeit und des Werdens, eben auch im Werden ist und bleibt. Damit ist aber gegeben, daß auch das gottgesetzte Gewordene, statt weiter zu werden was es ist und sein soll, wieder einem Entwerden, einer Selbstverkehrung, verfallen kann. Wie alles Gotteswirken im Menschen hienieden kein naturhaft mechanisches oder magisches, sondern eben als gottmenschliches ethisch organisch bestimmt ist, so ist auch und noch mehr das Menschliche als solches unter allen Umständen in dies Gesetz organisch ethischer, also ethisch bedingter Entwickelung gebunden, bis dereinst in der Ewigkeit die abschließende Vollendung das Werden in das reine Sein aufhebt. Und darin kann uns die Vergleichung der Gotteskinder mit dem Gottmenschen gerade nur bestärken. Denn bei aller wesentlichen Gleichartigkeit des beiderseitigen gottmenschlichen Ethos bleibt hier doch der ebenso wesentliche Unterschied zwischen beiden Theilen unwandelbar stehen, daß der Gottmensch von Natur Gott ist, die Gottesmenschen aber von Natur Menschen, Geschöpfe [1]), welchen ihre ethische Aufgabe nicht wie jenem eine grundwesentlich und ursprünglich zugleich selbstgesetzte ist, sondern immer eine vom Schöpfer gesetzte, also Gehorsam fordernde bleibt. Und so gut wir daraus bei dem Satan und seinen Engeln die Möglichkeit des absoluten Abfalls uns erklären mußten, müssen wir dieselbe auch hier bei den aus Gott geborenen, aber als Kinder Gottes doch stets in Abhängigkeit und Gehorsam gegen den Herrn gestellten Menschen stehen lassen. Nicht

[1]) Auch sie müssen, unbeschadet der vom Herrn Matth. 11, 11. aufgestellten Verhältnißbestimmung, an ihrem Theile den Unterschied zwischen sich und dem Gottessohn im Fleische gelten lassen, welchen der Täufer Joh. 3, 31. ausspricht: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος (— ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐ. —) und ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς.

Digitized by Google

daß nun auch im Vollendungszustande für den Menschen noch keine Sicherheit vor einem solchen teuflischen Falle wäre, denn auch für die treu gebliebenen Engel wird jetzt eine solche Gefahr nicht mehr sein, und die Abgefallenen konnten wahrscheinlich diesen entsetzlichen Schritt auch nur thun, weil sie eben noch nicht in den Vollendungszustand ihrerseits eingetreten waren, welcher für die Menschen mit der jenseitigen Verklärung beginnt. Vielmehr werden wir unbedenklich zugeben dürfen, daß auch für die Wiedergeborenen hienieden schon die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit eines solchen Abfalls eine immer geringere wird, je weiter und länger sie in treuer Lebensentfaltung aus dem gottgegebenen Gnadengrunde schon fortgeschritten sind. Dazu nöthigt uns sogar der lebendige, von allem Atomismus ebenso weit als von jedem Mechanismus entfernte Begriff einer persönlichen, ethisch organischen Entwickelung in demselben Maße, als zur Leugnung der Unmöglichkeit des Abfalls überhaupt. Ebenso versteht sich von selbst, weil es sich eben um eine im tiefsten Sinne persönliche That handelt, daß ein solcher Fall niemals den Gläubigen in ähnlicher Weise halb unfreiwillig und unbewußt überkommen kann, wie dies bei anderen, ob auch schweren, Versündigungen nicht nur vor, sondern auch nach der Wiedergeburt öfters geschieht. Diese sind eben darum wesentlich doch peripherischer — „zufälliger" — Natur (vgl. § 56 fin.) und heben daher auch den Gnadenstand nicht auf, anders aber ist es mit der Sünde wider den heiligen Geist, welche ihn aufhebt, weil sie ihrem Begriffe nach im vollsten centralen Sinne That und Zustand der Person als solcher ist. Mag der innere Krankheitszustand, welcher einem solchen geistlichen Todesfalle mit Nothwendigkeit immer vorangeht, einmal mehr chronisch, das anderemal mehr akut verlaufen, jedenfalls tritt der Tod nie als ein leidentlicher Zufall ein, wie der physische, sondern grundwesentlich als aktivster Selbstmord (cf. § 34.).

Hierin liegt denn auch die völlige Sicherheit gegen jene im Gebiet der Seelsorge oft so schwer zu behandelnden Anfechtungen, wenn Gläubige ängstlich bekümmert sind, ob sie nicht die Sünde wider den heiligen Geist begangen haben? — Dies ist reiner Krankheitszustand, denn es liegt im Begriffe dieser Sünde, daß sie nur frei begangen werden kann und frei festgehalten werden muß, während der wahre Herzenswunsch, sie nicht begangen zu haben, eo ipso zeigt, daß es nicht geschehen ist, oder wenn ein Anfang dazu dagewesen sein sollte, dieser nicht zur vollendeten Thatsache geworden, sondern vielmehr im bußfertigen Glauben kraft der für jeden aufrichtig Heilsverlangenden unerschöpflichen Gnade Gottes in Christo wieder ausgelöscht ist. Solche Anfänge können allerdings vorkommen, weil der begrifflich absolute Gegensatz von vollständig persönlich principieller und noch irgendwie naturhaft leidentlicher Sünde in der Wirklichkeit nicht so rein heraustritt, sondern vielfach in Relativität erscheint. Das Grundgesetz des irdischen Werdens bleibt auch hier in seinem Recht. Ja man muß sagen, daß jeder Gläubige, wenn er zur rechten Entscheidungsreife in Christo gelangen soll, in irgend einem Momente seiner inneren Entwickelung einmal in diesen finsteren Abgrund eines auch für

Digitized by Google

ihn möglichen absoluten Abfalls wird hineinschauen müssen, und da kann denn leicht wenigstens vorübergehend der Schwindelgedanke sich seiner bemeistern, er habe den Fall schon gethan. Aber die gründliche und einfältige Zurechtweisung des Geistes aus dem Worte und die Selbstprüfung vor dem Herzenskündiger nach der Wahrheit wird solchen Anfechtungen in der Regel bald und leicht ihr Ziel setzen können. Das Gegentheil ist und bleibt, wie gesagt, Krankheitszustand, der oft bekanntlich sogar nur physische oder physisch-psychische Ursachen hat.

Dagegen ist in Ansehung Anderer die Frage, ob die absolute Sünde vorliegt, oder nicht, allerdings für Menschen dann nicht sicher entscheidbar, wenn die Betreffenden ihrerseits jene reumüthige Sorge nicht haben, sondern entweder trotzig mit harter Gleichgültigkeit in ihrer Sünde verharren, oder verzagt eine doch nur unlautere Traurigkeit der Welt dabei zeigen (vgl. § 75.). Hier kann nur der Herzenskündiger entscheiden, und Johannes, wo er diesen Gegenstand im Blick auf die Fürbitte berührt, sagt nur, es gebe eine absolute Sünde und in Beziehung auf diese könne er nicht zur Fürbitte auffordern. Damit gibt er für den einzelnen Fall im Leben, wo nicht etwa eine direkte göttliche Erleuchtung eintritt — wie z. B. Acta 5. bei Petrus, was immer Ausnahme bleibt (cf. l. c. 1 Tim. 1, 19. 20.) — kein bindendes Gesetz, sondern läßt den Einzelnen je nach seiner Freudigkeit oder Nicht-Freudigkeit zur Fürbitte handeln. Deshalb kann auch in social und kirchlich praktischer Hinsicht kein Mensch über den anderen ein anderes Verwerfungsurtheil aussprechen als ein bedingtes und dies ist von hoher ethischer Bedeutung sowohl im Allgemeinen, als insonderheit für die Handhabung der christlichen Kirchenzucht. Auch den ausgeschlossenen Blutschänder von Corinth gibt Paulus noch nicht als unrettbar Verlorenen absolut auf, ja derselbe erscheint in der Folge als wiedergewonnen (2 Cor. 2.).

Was nun aber den einzelnen Gläubigen für seine eigene Person und die praktisch und confessionell so wichtige Frage nach der Gewißheit der Seligkeit betrifft, so kann es nach unseren bisherigen Resultaten scheinen, als wenn auch in dieser Hinsicht eine rechte freudige Zuversicht nicht möglich wäre, und doch ist dies ein Punkt, wo gerade das evangelische Glaubensbewußtsein in Lehre und Leben einen so ernstlichen Protest eingelegt hat und fort und fort einlegt gegen die Lehre der römischen Kirche, welche die „demüthige Ungewißheit“ rücksichtlich der endlichen Begnadigung vor Gottes Richterstuhl gerade zu den Tugenden des wahren Gläubigen rechnet [1]). Dasselbe ist hier auch gewiß im Wesentlichen vollkommen im Rechte, und diese römische Lehre muß schon durch den üblen Erfolg, die Verknechtung der Gewissen an eine menschliche Autorität der Kirche und ihres Dieners, den gerechtesten Verdacht gegen sich erwecken. Aber ebenso unleugbar ist doch, daß sie Elemente der Wahrheit in sich trägt, welche auf protestantischer Seite, und namentlich

[1]) Concil. Trid. Sessio VI, cap. 9. 12.

wieder im Gebiet der reformirten Prädestinationslehre, wenigstens nicht immer genug gewürdigt worden sind.

Zuerst ist hier im Anschluß an die oben geforderte bestimmtere Unterscheidung zwischen der zeitlichen Wiedergeburt und der ewigen Seligkeit auch die Frage nach der Gewißheit über die erstere, über die Gotteskindschaft oder den Gnadenstand in der Gegenwart, deutlich zu sondern von derjenigen nach der Gewißheit über die zweite, das Beharren in demselben bis ans Ende und die Erlangung des himmlischen Erbes (Röm. 5, 11; Gal. 5, 5.). Beide haben aber wiederum das gemein, daß sie nicht beantwortet werden können vermittelst irgendwelcher Folgerungen aus äußerlich empirischen Thatsachen und Wahrnehmungen, sondern immer nur im Glauben, welcher seine Gewißheit auf unsichtbare Thatsachen und Zeugnisse des Geistes baut. Denn der Gegenstand der Frage liegt beidemal ganz und gar auf dem Gebiete des unsichtbaren Reiches Gottes. Das Sehen auf das Sichtbare, nämlich den empirischen Zustand des Gläubigen in Herz und Leben oder den empirischen Besitz der kirchlichen Gnadengüter und Gnadenrechte könnte nie eine Heilsgewißheit geben, weder für die Gegenwart noch für die Zukunft. Denn wer gründlich prüft, was bei ihm an ethischem Besitz vor Augen ist, wird auch das beste Werk, den besten Moment nicht rein finden und daneben sehr schlechte Werke und Augenblicke, jene kirchlichen Gnadengüter aber weiß der evangelische Christ laut der Schrift (1 Cor. 10, 1 ff.) nicht als magisch mechanisch wirksame, sondern unter die Bedingung des lebendigen Glaubens gestellt. Eben darin liegt nun freilich auch, daß er, so wenig das bloße Bewußtsein getauft zu sein oder ein momentan seliges Gefühl, ein gutes Werk oder viele solche, außer dem Glauben angesehen ihm helfen, ebensowenig auch die Zeugnisse des Geistes im Worte Gottes, die Heilsverheißungen für den Sünder, sich als Buchstaben, mechanisch, d. h. außer dem Glauben aneignen kann und darf. Aber auf der anderen Seite ist ebenso gewiß, daß alle jene Instanzen, im Glauben, d. h. als Unsichtbares, Geistliches, geistlich gerichtet und ergriffen, die Grundlagen sind, auf welche er seine Freudigkeit und Zuversicht mit Sicherheit gründen kann und soll, für die Gegenwart und für die Zukunft. In diesem Lichte gesehen sind es eben nicht empirische Thatsachen als solche, sondern Gottes Thaten und Gaben, Zusicherungen und Verheißungen, im Worte und im Leben, und zwar von der ethischen Persönlichkeit in ihrem Centrum, dem Herzen, innerlich und frei ergriffen, also subjektiv principiell angeeignete Gottesthaten und Zeugnisse, welche der Glaube ins Auge faßt, und in dieser doppelten Eigenschaft, als lebendig gottmenschliche Realitäten, sind dies feste und zuverlässige Grundlagen der Wahrheit und Dauerkraft des fraglichen Gnadenstandes, der Gotteskindschaft in Gegenwart und Zukunft.

Was den gegenwärtigen Gnadenstand betrifft, verweisen wir zurück auf das in § 54 und 55 fin. Gesagte. Die göttlichen Gnadenzusagen in Wort und Sakrament (Röm. 1, 16. 17; 3, 28 u. ö.; Matth. 11, 25 ꝛc.;

Digitized by Google

Joh. 6, 37 ꝛc.), das unmittelbare Zeugniß des heiligen Geistes an das innerste Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes (Röm. 8, 16.), die göttlichen Geistesschöpfungen im eigenen Herzen und Leben (Gal. 5, 6; 6, 15; 1 Joh. 3, 14. 19. 24; 4, 13.), d. h. der neue Sinn und neue Wandel, soweit sie aller empirischen Sündigkeit ungeachtet dem offenen Geistesauge sich doch als Thatsachen manifestiren — dies Objektive, in seinem organischen Zusammenhange und harmonischen Zusammenklange von dem innersten Subjektiven, dem selbstbewußten und freien Vertrauen und Verlangen, dem Grundwillen der ethischen Persönlichkeit erfaßt und angeeignet, gibt Ein Ganzes von Gotteszeugniß für den Glauben, welches dem einfältigen Sinne keinen Zweifel mehr übrig läßt, daß der eigene Gnadenstand göttliche Wahrheit und kein Gebilde grundloser menschlicher Einbildung sei. Es gilt hier für das Gotteswerk in dem Einzelnen ganz dasselbe, was wir früher in Bezug auf die Erkenntniß des Daseins Gottes und der Wahrheit seiner Offenbarung sagen mußten. Es ist unrichtig und vergeblich, diese geistigen Realitäten aller Art von einem einzelnen Punkte der empirischen Wahrnehmung oder einem einzelnen Begriffe aus als wirklich vorhanden erweisen zu wollen. Nur der Complex aller dafür vorhandenen Argumente in ihrer lebendig organischen Zusammengehörigkeit vermag dem geöffneten Geistesauge des Glaubens die gewünschte Gewißheit zu geben.

Mit dieser möglichen und wirklichen Gewißheit über den gegenwärtigen Gnadenstand in der Zeit ist aber auch in Betreff des endlichen Sieges und Eingehens zur ewigen Seligkeit diejenige Glaubensgewißheit gegeben, deren es bedarf, und welche allein gegeben werden kann und darf. Das im Glauben als solchem seiner innersten persönlichen Willigkeit und Hingegebenheit an die Gnade sich vor Gott bewußte Herz (Joh. 21, 17.) weiß, daß unter dieser Voraussetzung Gottes Treue und Allmacht den Sieg behalten muß und es inmitten aller der Schwachheit etwa drohenden Anfechtungen nicht fehlen lassen wird an der erforderlichen Pflege und Bewahrung bis zum endlichen Siege (Joh. 10, 29. cf. V. 26 und 27; Röm. 8, 29. 30. cf. V. 13; 1 Cor. 1, 8. 9; 10, 13. cf. V. 12; 2 Tim. 1, 12. cf. V. 14.). Und weil der Gläubige weiß, daß schon jetzt der Heilsbesitz seine schöpferische Ursache doch nicht in dieser menschlichen Willigkeit hat, sondern diese nur die Bedingung war für das Werk Gottes am Menschen, weiß er auch, daß dieser sein begonnenes Werk, so viel an ihm ist, nicht liegen lassen wird (Phil. 1, 6.). Endlich, weil der Gläubige weiß, daß auch diese ethisch bedingende eigene Willigkeit doch nicht selbsteigene That des Menschen, sondern in letzter Instanz ebenfalls freie Frucht göttlicher Wirksamkeit an demselben ist, weiß er nicht minder, daß Gott so viel an ihm ist, auch diese bis ans Ende in Kraft erhalten wird (Luc. 22, 31.). In diesem Sinne ist ihm daher die endliche Errettung Sache fester und triumphirender Gewißheit im Glauben (Röm. 8, 31 ff. c. 5, 1—11.), die auch durch die gewisse Aussicht nicht untergraben wird, in Bezug auf die thätige Reproduktion in der Heiligung dereinst vor Christi Richterstuhl viele Schulden

bekennen zu müssen, denn da tritt die Versöhnungsgnade Christi, vom Herzensglauben in Anspruch genommen, vollständig bedeckend und erfüllend ein (1 Petri 1, 13; 1 Joh. 2, 1. 2.).

Auf der anderen Seite weiß das Gotteskind aber ebenso, daß die entscheidende und letzte subjektiv ethische Bedingung alles Heils in Zeit und Ewigkeit, die principielle Glaubens-Willigkeit, eben als ethische, immer Sache der Freiheit bleibt, und durch die göttliche Gnade auf irresistible Weise weder gewirkt worden ist, noch erhalten werden wird (Joh. 15, 6; Röm. 11, 22; 1 Tim. 6, 10; 2 Tim. 2, 5; 1 Cor. 9, 23—27.). In dem Blick auf die eigene Sündigkeit und den in Folge davon allerdings stets objektiv möglichen Abfall vom Glauben findet es den starken Sporn zur Demuth und Wachsamkeit, und somit die Bewahrung vor jedem fleischlich sorglosen Ausruhen auf jener Heilsaussicht, welches der gewisseste Anfang des Heilsverlustes sein würde. In diesem Sinne ist ihm denn die endliche Heilserlangung wiederum nur Sache der gebeugten und demüthigen Hoffnung (Gal. 5, 5.), deren es sich durch treuen Gebrauch aller Gnadenmittel und pünktlichen Gehorsam gegen den Gotteswillen täglich aufs Neue im Geiste gewiß machen muß.

Diese Verbindung von Muth und Demuth, von Erhebung und Beugung, im Blick auf Gott und auf sich selbst, ist das karakteristische Kennzeichen des ächten Gotteskindes in allen Stadien seiner inneren Lebensentwickelung und gerade des Gereiften, des Vaters in Christo, am intensivsten und harmonischsten. Wir dürfen wohl sagen, daß besonders auch in dieser Beziehung die tiefgegründete Erfahrungserkenntniß der Brüdergemeine auf glückliche Weise mit der reformatorischen Kühnheit — die namentlich auf prädestinatianischem Grunde doch oft eine falsche geworden ist — jene kindliche und sünderhafte Blödigkeit zu verbinden weiß, welche die Wahrheit in der katholischen Lehre von der „nothwendigen Ungewißheit über den endlichen Sieg" ausmacht. Jedenfalls ist es abermals das klar durchgeführte gottmenschliche Princip, welches uns auch hier zu dem Resultat führt, dem Schrift und Erfahrung seine vollständige Bestätigung verleihen. Der Tadel, welchen z. B. Möhler [1]) gegen die Sätze Melanchthons und Calvins ausspricht, ist hier wirklich insoweit nicht ganz unbegründet, als bei ihnen Rechtfertigung — beziehungsweise Prädestination — und endliche Seligkeit zu wenig auseinander gehalten werden und die ethische Bedingtheit der letzteren, welche wir nach der Schrift und im Geiste des reformatorischen Grundprincips behaupten müssen, gerade in diesem Zusammenhang zu sehr zurücktritt. Dagegen ist der Grund, welchen er für seine Meinung anführt, freilich ganz falsch, daß der Mensch ja noch nicht alle natürlich gute Kraft durch den Sündenfall verloren habe, und man daher auch im Gnadenstande die Wirkungen dieser von der Gnade nie sicher zu unterscheiden vermöge. Dies ist eben das falsch gefaßte gottmenschliche, d. h. pelagianische Princip der römischen Kirche.

[1]) Vgl. seine Symbolik S. 191 ff. und Ebrard II, S. 550 in Bezug auf beide Confessionen der evangelischen Kirche.

Digitized by Google

Die Wahrheit aber ist die von Paulus nicht minder, als von Johannes und von diesem mit besonderem Nachdruck vertretene heilige Nothwendigkeit, daß die in der Wiedergeburt hergestellte Freiheit des Gotteskindes die Wirklichkeit der Reception der Gnade ethisch erweisen müsse durch wirksame Reproduktion in Gottes Kraft und auf Grunde des frei ausharrend festgehaltenen Grundprincips der Gnade und des Glaubens. Nur so bleibt dem neuen Leben bis an's Ende sein entscheidender ethischer Karakter, und dessen Bewährung wird in einer solchen Weise zur Bedingung des endlichen Sieges, daß die Lehre vom Endegerichte sich auf organische Weise anschließt an diejenige von der neuen Geburt und dem neuen Leben.

---

§ 59.

Die Normen des neuen Lebens.

Diese sind das Wort Gottes in der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes so, daß jenes von diesem verklärt und erfüllt, in dasselbe aufgehoben, auftritt, und das Beispiel Christi; bedingter Weise auch das der Apostel und weiterhin die christlich kirchliche Sitte. Beides aber, Wort und That, unterliegt allenthalben der näheren Auslegung und speciellen Anwendung durch den heiligen Geist, welcher die Gläubigen innerlich leitet und dem Einzelnen sein individuelles Gewissensgesetz im Glauben vorschreibt, ohne jedoch dadurch die individuelle Freiheit des Gotteskindes zu binden, welche eine reiche Mannigfaltigkeit der Liebeshingebung nach Art und Grad innerhalb des Gehorsams gegen Gottes Wink hervorruft.

Die allgemeine Aufgabe des neuen Lebens ist im Wesen und Grunde *eine*, tritt aber in einer Mehrheit von Formen oder christlichen Tugenden in die Erscheinung, wie dies die vorige Betrachtung gezeigt hat. Ebenso nun vollzieht sich die Lösung dieser Aufgabe nach einer im Wesen und Grunde *einheitlichen Norm*, dem *Willen Gottes*, welcher in allen Stücken dem Kinde Gottes die Richtschnur seines Handelns ist und allein sein kann, aber Gott offenbart ihm denselben doch in *mannigfacher Form*, theils im Wort mit seinen Geboten, theils in dem — durch dasselbe geschriebene Wort uns überlieferten — Vorbilde des gottmenschlichen Lebens Christi, theils endlich in der Unterweisung des heiligen Geistes, welcher beide, die Gebote und das Vorbild, erklärt und beziehungsweise ergänzt. Nur die lebendig organische Verbindung dieser drei Momente auch hier gibt dem Gotteskinde die vollständige und ausreichende Norm seines gottmenschlichen Handelns im neuen Leben der Heiligung.

Digitized by Google

Das Erste ist das Wort Gottes mit seinen Geboten. Dies ist den wesentlichen Grundzügen des Gotteswillens gemäß, aber zugleich mit einer zeitörtlichen und ökonomisch-pädagogischen Bestimmtheit zuerst im alten Testamente uns gegeben. Als Gottes Wort kann und darf dies alttestamentliche Schriftzeugniß mit seinen Geboten nicht „gebrochen", d. h. ungültig gemacht und außer Kraft gesetzt werden (Matth. 5, 17. 18. λύειν), wie Jesus den Seinen mit allem Nachdruck einschärft. Aber wenn er anderwärts das Gebot Gottes, im Liebesgehorsam des Glaubens befolgt, als den Quell des ewigen Lebens bezeichnet (Joh. 12, 50.), so meint er damit doch nicht dies alttestamentliche Wort in seiner unmittelbar geschichtlich gegebenen Gestalt, sondern um es dazu zu machen, muß die neutestamentliche Offenbarung des Gotteswillens in Ihm und seinen Aposteln dasselbe erst erfüllen, d. h. aus seinem eigenen, dort noch nicht vollständig entfalteten und herrschend durchgeführten Grundprincip heraus vollenden, zu seiner Plerosis im Geiste bringen. Dazu gehört, daß die zeitliche Form und pädagogische Beschränkung des alttestamentlichen Gebotes aufgehoben, dasselbe formell beseitigt werde, aber ebenso, daß überall das ewige Wesen desselben bewahrt und durch wahrhaftig geistiges Verständniß erst zu seiner freien und vollen Erscheinung gebracht werde, wie die Traube erst durch die Kelterung und den Gährungsproceß zu Wein gemacht, d. h. im physischen Sinne vergeistigt, verklärt werden muß, um die volle Kraft ihrer Wesenheit und Wirksamkeit zur Offenbarung zu bringen und sie aus der vergänglichen in eine dauerhafte Gestalt zu versetzen.

Diese organische Verklärung oder pneumatische Plerosis des alttestamentlichen Wortes zu geben, oder doch grundlegend anzubahnen, ist die nächste Aufgabe Christi als Propheten und Lehrers in den Tagen seines Fleisches, und die vermittelst der pfingstlichen Geistesmittheilung und weiteren Geisteslehre von ihm erleuchteten Apostel fahren damit fort, auf dem von ihm gelegten Grunde und in den von ihm principiell vorgezeichneten Grenzen dies Verklärungswerk vollendend. Zwar tragen sie in ihren paränetischen Schriften so wenig als der Herr selbst in seinen Reden eine systematische Ethik vor, wie ja Beide auch keine systematische Glaubenslehre geben, aber im mechanisch-gesetzlichen Sinne kann es eine solche christliche Sittenlehre und soll sie nicht geben, sowenig als eine Glaubenslehre in diesem Sinne. Dies würde in beiden Beziehungen (cf. § 7. 14.) die grundwesentliche Geistesnatur des Evangeliums als der erfüllenden Offenbarung für Erkennen und Handeln aufheben, welche in jeder Hinsicht Leben und Freiheit, persönlich principielles Innehaben der Wahrheit durch den Geist, fordert und voraussetzt. In dem entsprechenden geistigen, frei urbildlichen Sinne dagegen, in welchem das Gotteskind der äußeren Anweisung zum gottmenschlichen Leben hienieden allerdings bedarf, haben wir dieselbe in den Schriften des neuen Testamentes so mannigfaltig und vielseitig und doch zugleich so einheitlich und klar, daß uns ein hinreichend vollständiges Gesammtbild des Willens Gottes, der ἔργα ἀγαθά vor Augen gestellt ist, welche er von Ewigkeit zum

Digitized by Google

heiligen Schema unseres Wandels gesetzt hat (Eph. 2, 10.). Des alten Testamentes bedürfen wir dabei unmittelbar nicht, und wir dürfen es auch nicht mehr in diesem Sinne als Norm des christlichen Lebens auffassen, sondern es kann als solche durchaus nur mittelbar gelten, d. h. unter den durch die neutestamentliche Plerosis principiell gegebenen Bedingungen und näheren Bestimmungen. Das alttestamentliche Gebot, es sei das mosaische oder das prophetische, gilt den Gläubigen des neuen Bundes an keinem Punkte unmittelbar in seiner empirischen Wirklichkeit, denn diese ist eben die σκιὰ und das γράμμα, welche in Christo ihr Ende erreicht haben (Col. 2, 16 ff.; 2 Cor. 3, 1 ff.; Hebr. 10, 1.). Selbst die Centralworte des alttestamentlichen Gesetzes, welche der Herr heraushebt, und als das Doppelgebot der Liebe zum Inbegriff der göttlichen Forderung auch an die Seinigen macht, haben, so wie sie unmittelbar im alten Testamente vorliegen, noch einen Schatten dieses Schattenkarakters an sich. Nicht nur in der Art, wie sie dort getrennt von einander und unter anderen peripherischen Geboten vereinzelt geschrieben stehn, sondern auch in ihrer unmittelbaren Gestalt und Bedeutung an und für sich selbst. Das Gebot der vollkommenen Liebe zu Gott ist der alttestamentlichen Offenbarungsstufe entsprechend nur ein auf den Offenbarungsgott im allgemeinen Sinne bezogenes, und fordert dankbaren Herzensgehorsam gegen ihn, der sich dem Volke in seiner Barmherzigkeit und Treue kund gethan hat. Dagegen fehlt hier noch die specifische Selbstoffenbarung des Vaters im Sohne als der absoluten Liebe bis in den Tod auch gegenüber der Sünde aller Welt, und entsprechend auch die tiefe dankbare Herzenshingebung des erlösten Sünders an diesen seinen Vater und Erlöser. Das Objekt der Liebe ist noch nicht vollständig enthüllt, darum auch diese Liebe nach der subjektiven Seite nicht vollkommen ausgestaltet. Auch hier also findet, wenn dies Gebot auf den Boden des neuen Bundes übertragen wird, ein wesentliches Moment der Plerosis durch den Geist statt. Noch mehr gilt dies von dem Gebote der Nächstenliebe. Der alttestamentliche Begriff des Nächsten oder des „Bruders" ist noch entfernt nicht der tiefe und umfassende des neuen Testamentes. Es handelt sich da um den Volksgenossen, allenfalls um den fremden Beisassen, aber nicht um den Menschen, den Mitsünder und Mitgeborenen aus Gott (Lev. 19, 18. 33. 34; 1 Joh. 5, 1.). Erst wenn in Christo der erste Satz des Doppelgebotes zu seiner pneumatischen Plerosis gekommen ist, kann dasselbe auch mit dem zweiten geschehn, auch hier sowohl rücksichtlich des Objektes, als des Subjektes der Liebe.

Wenn sich so unsere Behauptung schon an diesem ersten und Hauptpunkte in ihrer Wahrheit erweiset, werden wir noch weniger — so gewöhnlich dies auch in der christlichen Kirche zu allen Zeiten ist — der Meinung sein können, der Dekalog mache doch von diesem Gesetze eine Ausnahme. Derselbe ist nicht ein qualitativ Höheres als das übrige alttestamentliche Gesetz, sondern vielmehr auf wesentlich gleichem Niveau mit dem Ganzen nur ein quantitatives Summarium oder Breviarium desselben.

Digitized by Google

Als solches enthält er denn natürlich diejenigen sittlichen Vorschriften, welche auch im Neuen Testamente als hervortretende Erscheinungsformen der heiligen Liebe dastehn, aber theils diese schon nicht in der ganzen Tiefe und Innerlichkeit neutestamentlichen Geistesgebotes, theils daneben auch andere, mehr cerimoniale Gebote (wie das 2te und 4te Gebot nach der richtigen Zählung,) welche ebenfalls und noch mehr nur in ihrer pneumatischen Plerosis für den neuen Bund Geltung haben können [1]). In der That wird dem Zehngebotegesetze auch nirgends im neuen Testamente jene Stellung zugeschrieben; Jesus behandelt dasselbe in der Bergpredigt sehr treu und tief, aber auch, und eben darum, sehr frei; ebenso Paulus, wo er darauf Bezug nimmt (Röm. 13, 9.). Dagegen gibt Jesus vielmehr anderwärts, wie hernach Paulus an der angeführten Stelle, die pneumatische centrale Summa, das ethische Grundprincip „des Gesetzes und der Propheten" in jenem Gebot der vollkommenen Liebe, welches unbeschadet dem vorher Bemerkten allerdings viel reiner und tiefer den Grundgedanken der göttlichen Forderung ausdrückt, als der Dekalog, wenn es nur im neutestamentlich idealen Vollsinne verstanden wird. In diesem Sinne aber, d. h. seiner göttlichen idealen Wahrheit nach, oder mittelbar gilt nun wiederum auch das Gesetz des alten Bundes für das Reich des neuen seinem ganzen Umfange nach und in allen Beziehungen, der Dekalog und das gesammte sogenannte Moralgesetz Mosis und der Propheten sowohl, als die scheinbar nebensächlichsten und temporellsten Bestimmungen des sogenannten Cerimonialgesetzes. Eine mechanische Sonderung dieser beiden Gebiete ist ebenso geschichtlich unmöglich als ungöttlich gedacht, denn die gesamnte alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes ist, eben als göttliche, eine lebendige, organisch genetische Einheit, in welcher die centrale Idee Alles trägt und durchdringt, aber sie ist auch in ihrer Gesammtheit, selbst die prophetische Stufe nicht ausgenommen, nur eine noch unentfaltete Darstellung der Idee, die Fixirung der στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς (Hebr. 5, 12; τοῦ κόσμου Col. 2, 20; Gal. 4, 3. 9), das ABC der göttlichen Menschenerziehung, welches in allen seinen Theilen der erfüllenden und vollendenden Darstellung durch den Geist, der lebendigen Aussprache durch das fleischgewordene Wort selbst noch harrt, in welchem die Idee in leibhafter Lebensfülle, d. h. in geistig enthüllter Vollgestalt zu Tage tritt (Joh. 1, 17. 18.).

Diese enthüllende Erfüllung in Christo ist aber darum die vollkommene, weil sie eben nicht bloß im Worte von ihm gegeben, sondern zugleich in seinem heilig sündlosen Leben vorgebildet wird, welches auf einzige und absolute Weise die vollendete Liebe zu Gott und den Menschen thatsächlich darstellt. So kommt dies Vorbild Christi (1 Petri 2, 21; 4, 1; 1 Joh. 2, 6; 4, 17.) auf neutestamentlichem Gebiet als eine zweite, durch ihre concrete Mannigfaltigkeit und Anschaulichkeit besonders wirksame Norm des gotteskindlichen Lebens zu der ersten und fundamentalen des Wortes erläuternd und ergänzend hinzu. Dies Urbild der gottmensch-

[1]) Siehe die Anmerkung am Schluß des Paragraphen.

Digitized by Google

lichen Heiligkeit findet dann seine weitere Erläuterung durch das Beispiel, welches die Apostel — besonders Paulus, von dem wir am meisten wissen — durch ihr Leben in der Nachfolge Christi der Christenheit gegeben haben. Doch kann dies nähere Vorbild der ersten Jünger des Herrn, die zwar vor Anderen begnadigte, aber nicht sündlose Menschen waren, immer nur in abgeleiteter und bedingter Weise Norm des Heiligungswandels sein, d. h. insoweit es durch Wort und Wandel sowohl, als durch den Geist Christi seine bestätigende Versiegelung findet. In diesem Sinne, nur noch mehr und zwiefach abgeleitet und bedingt, kann dann weiter auch das Leben und Handeln der Gläubigen überhaupt, der Begabtesten und Treuesten, der auserwählten Rüstzeuge des Herrn und Väter der Kirche zumeist, als eine vorbildliche Norm des christlichen Wandels für spätere Geschlechter dienen. Dies ist die Wahrheit in dem katholischen Heiligenwesen nach seiner ethisch praktischen Beziehung, und die evangelische Kirche erkennt dieselbe auch durch die That zur Genüge an, hie und da — namentlich in der lutherischen Kirche in Bezug auf Luther — sogar in allzu ausgedehntem Maße. Auch die Brüdergemeine sieht gern auf ihre Gründer, einen Zinzendorf und Spangenberg, aber doch nicht ohne sich die volle Freiheit der Geistesunterscheidung zwischen dem Göttlichen und Eigenen in ihnen ungeschmälert zu wahren. Besonders bei jeder Neugründung der christlichen Kirche, auf dem Gebiete der Heidenmission, stellt sich dies Verhältniß der Schüler zu ihren Lehrern mit innerer Nothwendigkeit in seiner unmittelbaren und tiefen Bedeutung deutlich heraus. Aber Aehnliches wiederholt sich auch in der gepflanzten Kirche, in der Gemeine und Familie, zu allen Zeiten auf mannigfache Weise hier auf dem Gebiete des Lebens, wie auf dem des Glaubens und der Lehre. Diese Bedeutung des Gemeinheitlichen für den Einzelnen, zumal den Schwächeren und Unmündigen, das Recht geheiligter Sitte als leitenden Typus oder Tropus und ihre geschichtliche und psychologische Begründung in gegebenen zeitlichen und nationalen Bestimmtheiten ist auf ethischem Gebiete so wenig als auf dogmatischem zu übersehen und zu bestreiten. Wie mächtig bestimmend wirkt auf die Auffassung und Gestaltung des christlichen Einzellebens das Beispiel der Gemeine und ihrer Führer, je nach den Zeiten der Ruhe oder des Zeugenstreites, des blutigen Märtyrerkampfes oder des friedlicheren Missionslebens, je nach der zeitlichen oder nationalen Begabung zu innerlicher Vertiefung oder umfassender Ausbreitung des Christenthums. Die Beispiele solcher mannigfach verschiedenen Berufung der Gesammtheiten nacheinander und nebeneinander und deren Bedeutung für das Heiligungsleben der Einzelnen zeigt die Kirchengeschichte im Großen so sehr, als die Geschichte der evangelischen Kirchen bis auf diesen Tag in reicher Fülle. Jedoch ist auf der anderen Seite hier so gut, wie auf dem Lehrgebiete immer zu unterscheiden zwischen dem Menschlichen und Göttlichen, zwischen Christus dem Haupte und Herrn und den Christen, seinen Jüngern und Gliedern, und unter diesen zwischen den erstberufenen Aposteln und allen ihren Schülern und Nachfolgern, und das evangelisch protestantische

Digitized by Google

Glaubensbewußtsein darf sich nie des Rechtes begeben oder von der Pflicht entbinden, jede bloß menschliche Vorbildlichkeit und Sitte an dem urbildlichen Worte und Geiste der heiligen Schrift selbst zu messen. Die Schrift und zunächst das neue Testament ist es, an welchem wir in Geschichte und Lehre allein den vollständigen τύπος heiligen Gottesgehorsams (Röm. 6, 17.), das Gesetz Christi (1 Cor. 9, 21.) haben, daran wir gebunden sind, als an die maßgebende Norm für all' unser neues Leben.

Sollen wir aber eine solche wirklich und genugsam an dem neuen Testamente finden, so muß dasselbe, ebenso wie wir dies im Blick auf den Glauben und die Lehre früher geltend gemacht haben, nicht als ein Buchstabengesetz aufgefaßt werden, sondern auch hier als Gesetz des Geistes vermittelst des in den Herzen der Gläubigen selbst wohnenden und sein eigenes Zeugniß ihnen innerlich verklärenden und ergänzenden Geistes Gottes. Der heilige Geist ist das dritte und entscheidende Moment in dem Gesammtbegriff der evangelischen Lebensnorm, durch welches die beiden anderen, das Wort und das Beispiel Christi, erst zu ihrer ganzen Verklärung für uns kommen. Ohne sein Hinzutreten würde jener geschriebene ethische Typus des neuen Testamentes in seiner auch auf diesem Gebiete bei aller wesentlichen Vollständigkeit doch immer aphoristischen und nicht systematischen Form und als geschriebener, als Buchstabe überhaupt, gegenüber der unendlichen Mannigfaltigkeit individueller Verhältnisse und Aufgaben keineswegs genügen. Ja er würde in äußerlich praktischer Beziehung jener alttestamentlichen Skiagraphie des göttlichen Willens um ebenso viel nachstehen, als dieser bis ins Einzelnste bestimmende Gesetzescanon an äußerer Abrundung und handgreiflicher Fixirung dem neutestamentlichen Lebensbilde gottmenschlicher Heiligkeit offenbar überlegen ist (ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι Eph. 2, 15. cf. δογματίζεσθαι Col. 2, 20 ꝛc.). Die alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes mußte eine solche sein, weil bei ihr auf diesen spiritus interpres noch nicht gerechnet werden, sondern nur ein erster äußerer Grundriß der στοιχεῖα τ. ἀρχῆς gegeben werden konnte und sollte. Die neutestamentliche Plerosis dagegen konnte in dieser aphoristischen und individuell freien Gestalt auftreten, weil die Sendung des Geistes mit der des Sohnes nothwendig verbunden und gegeben war. Sie mußte aber auch diese Gestalt behalten, weil — wie in Bezug auf den Glauben, so auf den Gehorsam der Liebe — an einer möglichen, bloß äußeren Befolgung von ἐντολαῖς ἐν δόγμασι nun nichts mehr gelegen ist, sondern allein an freier Herzenshingabe in jenen vollendeten Geistestypus heiligen Lebens, wie derselbe göttliche Geist sie wirkt.

Und dies ist nun der zweite Vorzug des neutestamentlichen Heiligungsstandes, daß dieser Gottesgeist nicht nur objektiv, als spiritus interpres, Erläuterer und Verklärer des geschriebenen Wortes ist (Joh. 16, 13 ff.; 14, 26; Phil. 3, 15; 1 Cor. 7, 40.), im Sinne eines äußeren Lehrers, wie menschliche Tradition und Autorität es sein kann, sondern auch subjektiv, als spiritus rector (Joh. 14, 17; Röm. 8, 14.),

Digitized by Google

auf dem Wege innerer Einwohnung in den Herzen der Gläubigen diese regiert und zu einem Leben im Ganzen und Einzelnen treibt, welches mit mehr oder minder Bewußtheit und Reflexion, immer aber, so weit nöthig, sicher und dem jedesmaligen Bedürfnisse gemäß dem objektiven Vorbilde des Wortes und Wandels Christi sich nachbildet, unter der einigen Voraussetzung der aufrichtigen Treue des Herzens, welche diesem Geistesregiment sich mit der Willigkeit kindlichen Liebesgehorsams hingibt (l. c. Phil. 3, 15; 1 Cor. 5, 8.).

Damit ist freilich, wie wir dasselbe für das Gebiet der Glaubenserkenntniß uns nicht verhehlen konnten, so auch für das der Lebensübung die Möglichkeit gegeben, daß hie und da der eigene Geist trübend sich einmische — denn kein Kind Gottes ist sündlos — oder doch eine relative Unsicherheit der Gewissensüberzeugung der Einzelnen und somit eine Differenz der Grundsätze innerhalb der Gemeinschaft eintrete — denn kein Kind Gottes ist der menschlichen Schwachheit und individuellen Beschränkung hienieden ganz entnommen, am wenigsten am Anfang seiner Lebensentwickelung in Christo. Der Unterschied der Schwachen und Starken (§ 57.) macht sich hier oft gar sehr geltend. Und das umsomehr, weil wirklich vielfach der verklärende Geist das geschriebene Wort nicht nur zu ergänzen und speciell anzuwenden hat, sondern auch geradezu bei scheinbar ganz klaren und genauen ethischen Anweisungen der Schrift das buchstäbliche Verständniß und die entsprechende Anwendung verwehren und zur tieferen und freieren Auffassung im Sinne seiner pneumatischen Principien antreiben muß. So bekanntlich besonders in Ansehung zahlreicher ethischer Aussprüche des Herrn selbst, wie wir sie bei den Synoptikern, namentlich in der Bergpredigt, aber auch sonst, lesen, welche in einer solchen concret anschaulichen, prägnant paradoxen Form gegeben sind, wie sie theils der orientalischen und jüdischen Spruchweisheit und ihrer Ausdrucksweise auf geschichtlich lebendige Weise sich anschließt, theils im allgemeinen praktischen Interesse für alle Zeit, nach Art der im Munde des Volks gangbaren Sprüchwörter, ganz dazu bestimmt und geeignet ist, eben durch ihre scharfe Kürze den Gedanken gegenüber der natürlichen Trägheit und Halbheit der Menschen eindrücklich und nachdrücklich herauszuheben [1]). Da muß der Geist dann in ähnlicher Weise, wie gegenüber der alttestamentischen Satzung, auch auf dem neutestamentlichen Gebiete selbst noch erst die empirische Form des Gebotes brechen, um dem Gedanken desselben zu seiner wahren Offenbarung und Geltung zu verhelfen, eine im Verhältniß zum subjektiven Glaubensdenken maieutische Thätigkeit, welche besonders in den schwächeren Anfangsstadien des neuen Lebens oft ähnliche heftige Geburtswehen zur Folge hat, wie wir sie in anderer Weise bei der Neugeburt vielfach eintreten sehen. Das Leben im Geiste muß erst ein relativ erstarktes geworden sein, ehe es sich selbst auch sofort

[1]) Vgl. z. B. Stellen, wie Matth. 5, 17—47; 6, 3. 6. 17; 7, 7; besonders c. 10, 9. 10. cf. Marc. 6, 8. 9; Luc. 14, 7 ff. 12 ff. V. 26; 22, 36; c. 12, 33 und Matth. 19, 23 ꝛc. neben Marc. 10, 24. u. a. m.

Digitized by Google

Licht sein kann, d. h. das ihm kraft seiner gottmenschlich geistigen Wesenheit immanente Licht mit Klarheit und Zuversicht zu ergreifen vermag oder wagt. Es ist bekannt, welche reiche und lehrreiche Geschichte die Auslegung und Anwendung besonders jener Bergpredigtgebote des Herrn (Matth. 5.) im Verlaufe der kirchlichen Entwickelung, namentlich auf dem Gebiete des sogenannten Sektenwesens, gefunden hat, und dieselbe ist bis auf diesen Tag auch unter Denen, welche auf gemeinsamem kirchlichem und evangelischem Glaubensgrunde stehen, noch nicht abgeschlossen. Aber auch auf dem nachpfingstlichen Gebiete finden wir wenigstens hie und da einzelne ethische Bestimmungen, welche theils ausgesprochener Maßen ihre nur zeitliche Bedeutung haben (cf. Acta 15, 29; 16, 4. vergl. mit 1 Cor. 8 und Röm. 14.), theils durch die Art, wie sie gegeben und begründet werden (1 Cor. 11, 13. 16; 7, 25. 35.), oder durch den Gegensatz anderer höherer Schriftzeugnisse (Jac. 5, 12; cf. Matth. 5, 34 ff. neben c. 26, 63; Röm. 1, 9; 9, 1; Phil. 1, 8. und anderen Stellen) in die Lage gesetzt werden, daß wir in ihnen das zeitlich und individuell subjektive Moment nicht verkennen und ihnen daher auch keine bleibende allgemeine Geltung zuerkennen dürfen. Und doch kann nur die zuversichtliche Gewißheit, daß nicht der eigene, sondern der göttliche Geist selbst dieses Urtheil spricht, dem treuen Herzen den Muth geben, demselben nachzuhandeln, und der von Natur Aengstliche hat hier doppelt zu kämpfen. Kein Wunder, wenn es unter diesen Umständen an Schwankungen bei den Einzelnen und Differenzen innerhalb der Gemeine nicht fehlt.

Das letztere Verhältniß betrachten wir später noch näher (cf. § 62.). Was den Einzelnen betrifft, so ist vor Allem festzuhalten, daß er dem innersten ethisch persönlichen Grundprincip des Evangeliums zufolge eben auch zunächst — und abgesehen von amtlichen Stellungen — nur für seine eigene Person zu urtheilen und zu handeln hat (Röm. 14, 4; 1 Cor. 4, 1 ꝛc.), Anderen keine bindenden Vorschriften geben, noch sie richten soll und darf, sondern allein seinem Herrn Rechenschaft schuldig ist, wie er für seine Person mit dem ihm verliehenen Pfunde, d. h. hier dem Maße seines Glaubenslichtes im Geiste und Gewissen, gewuchert hat. Hierin treu erfunden zu werden, ist zuletzt seine einige Aufgabe, und selbst wenn er in treuer Meinung und nach bestmöglicher Sach- und Selbst-Prüfung vor dem Herrn irren sollte, so weiß er, daß ein solches Handeln nicht nur ihm nicht Sünde ist (Röm. 14, 23.), sondern möglicherweise sogar unter gegebenen Umständen für Andere mehr von Segen, als ein objektiv vielleicht richtigeres Verfahren und deshalb von Gott für die Zeit so geordnet sein kann. Denn nicht Jeder vermag so, wie Paulus (1 Cor. 9.), selbst ganz frei in Christo durch den Geist, dann doch um Anderer, Schwacher, willen, für die Zeit auch zum Schwachen zu werden, wie diese es bedürfen, und Gott erzieht da oft seine Säuglinge auch durch die wohlgemeinten Irrungen schwacher Kinder, bis er später vielleicht beide zur vollen Mannesreife des Geistes und damit auch zum vollen Lichte bringt.

Digitized by Google

Sodann aber hat der treue und nur einigermaßen erleuchtete Sinn, wenn er sich auch an dem Beispiele und Rathe Anderer in letzter Instanz nicht genügen lassen kann und will, doch an dem objektiven Schriftworte in seiner principiellen Klarheit und concreten Fülle immerhin einen solchen Maßstab für die Beurtheilung des einzelnen fraglichen Falles, daß er, wenn er fleißig forschend Schrift mit Schrift und mit dem Zeugniß des Geistes, der leisen Stimme der Salbung im Herzen, vergleicht, und dabei mit Gebet um die rechte Erleuchtung von Oben anhält, in vielen, ja in den meisten Fällen zu einer wenigstens für seine Person und für die Zeit beruhigenden Klarheit gelangen kann.

Fehlt es aber noch daran, was namentlich bei solchen Punkten, die nur eine äußere und einzelne Entschließung betreffen, am öftesten eintritt, so hat der Gläubige das Kindesrecht, sich auch eine unmittelbare Weisung von Gott zu erbitten, und kann eine solche auf verschiedene Weise empfangen, entweder auf außerordentliche oder auf ordentliche Weise (Acta 13, 2; 16, 6. 9; 9, 6. 10; 10, 3 ff.; 21, 11; 23, 17; 23, 11; 27, 23 ff.). Das Letztere ist denn das in der gegenwärtigen Kirchenzeit gewöhnliche. Am häufigsten gibt Gott da das gewünschte Licht rein innerlich durch den Geist, vermittelst der in der christlichen Erfahrungssprache sogenannten Freudigkeit (Röm. 1, 15. τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον.), d. h. durch ein unmittelbares, vom Geiste Gottes im hingegebenen Herzen gewirktes „Es ist mir so", wie Zinzendorf es, allerdings sehr mißverständlich, aber doch tiefwahr ausgedrückt hat, nicht um das „Es steht geschrieben" dadurch zu verdrängen, was freilich nie geschehen darf, wohl aber zu ergänzen und zu individualisiren, anzuwenden und zu bestätigen, was ebenso nothwendig geschehen muß und nur demjenigen entbehrlich erscheint, welcher entweder in einem sehr fleischlich oberflächlichen oder in einem mechanisch gesetzlichen und noch sehr fremden Verhältniß zu seinem Herrn steht. Weil aber diese rein innerliche Plerophorie oder Partheste des Glaubens durch den Geist für einen einzelnen bestimmten Punkt und Zeitpunkt nicht immer oder doch nicht immer gleich und stark genug da ist, kann das Gotteskind auch um einen besonderen äußeren Wink durch die gottgeleiteten Umstände bitten (Röm. 1, 10. 13; cf. Acta 19, 21; 20, 22; 25, 10.) und in dieser providentiellen Thatensprache durch den Geist unmittelbar die göttliche Weisung erkennen. Und sogar so weit darf der Gläubige gehen, daß er auch seinerseits dem Herrn eine äußere Frage der Art vorlegt, durch den Gebrauch des Looses, nach der Analogie von Acta 1, 24 ff., in Fällen, wo er aus objektiven oder subjektiven Ursachen einer direkten äußeren Anweisung sehr bedarf. Nur sollte dies nicht geschehen, ohne zugleich die Möglichkeit offen zu lassen, daß der Herr ihm keine solche gebe, denn es ist dies nicht immer sein Wille, weil für den Gläubigen oft gerade die momentane Ungewißheit und das dadurch veranlaßte Ringen im Geiste und Gebet von größerem Segen ist. Wenn dagegen dieser Weg im rechten Glauben des Geistes betreten wird, ohne alle Beimischung trägen Aberglaubens oder

Digitized by Google

eigenwilligen Unglaubens, so bekennt sich Gott zu demselben erfahrungsgemäß in Gnaden und mit Kraft [1]).

In solchen Fällen schwerster Ungewißheit endlich, wo eine direkte äußere oder innere Weisung entweder nicht gegeben wird oder eine solche auch nur zu suchen, dem Gläubigen für die Zeit innerlich — durch den Geist — verwehret ist, weiß er wenigstens dies, daß er dann am sichersten den rechten Weg treffen wird, wenn er denjenigen wählt, zu dessen Betretung es am meisten des Glaubens und der Liebe, also der Selbstverleugnung in Bezug auf alle Schwachheit und Selbstsucht des Fleisches bedarf, und daß er, selbst wenn er objektiv irrte, so jedenfalls den größesten subjektiven Gewinn und Segen für die Zeit davon haben werde.

So ist es das vom Geiste verklärte Wort im weiteren Sinne, Gebot und Vorbild zusammengefaßt, in Verbindung mit den von demselben Geiste gedeuteten Umständen, in Beidem der Wille Gottes, woran der kindliche Gehorsam des Gläubigen, des Kindes wie des Vaters in Christo, wenn auch auf verschiedene Weise, gewiesen und gebunden ist. Will man dieses heilige Schema des göttlichen Geistes- und Liebeswillens über seine Kinder das „neue Gesetz" des Evangeliums nennen, so ist dies wahr, sofern es sich allerdings um eine objektive Lebensnorm handelt, und die Ausdrucksweise ist nicht nur jakobisch, sondern auch paulinisch (Röm. 8, 2. *νόμος τοῦ πνεύμ.* 1 Cor. 9, 21. *ἔννομος Χριστῷ*.). Unwahr dagegen wird sie, wenn damit der alttestamentliche und nicht evangelische Begriff eines von außen fordernden und von oberher mechanisch vorschreibenden Buchstaben- oder Satzungs-Gesetzes verbunden wird. Damit würde sofort das Wesen des Evangeliums, seine Innerlichkeit und seine Freiheit, sein göttlicher und gottmenschlicher Karakter des Geistes und der Liebe verleugnet oder doch verletzt sein. Die mindere Schärfe und Klarheit dieser Unterscheidung karakterisirt in der Schrift selbst den Jakobus und seine Heiligungslehren, den Gegensatz bildet Paulus mit seinem Zeugniß wider jede Vermischung des Gesetzes und des Evangeliums, des Buchstabens und des Geistes, die Versöhnung dieser beiden Richtungen zur höheren Einheit zeigt Johannes mit seinem Grundbegriffe des freien Haltens der Gebote Gottes, des Wandels in der Wahrheit und Liebe, kraft der innerlichen Gotteskindschaft und Gottesgemeinschaft in Christo durch den Geist. Das sind die neutestamentlichen Lehrtropen in ethischer Hinsicht. Verwandte Unterschiede kehren aber auch in der Geschichte der Kirche, auch der evangelischen, wieder. Die reformirte, sowohl auf romanischem als englischem Boden, repräsentirt am meisten die gesetzliche Auffassung des neuen Lebens, die lutherische in demselben Maße die freiere, beide mit eigenthümlichen Vorzügen und Mängeln. Zinzendorf verkennt namentlich in seinem antipietistischen Eifer mitunter zu sehr, was doch auch die Concordienformel über den tertius usus legis, d. h. über die Bedeutung des Gesetzes als Norm für das neue Leben des Gläubigen sagt, und Spangenberg hatte hierin, wie in anderen Bezieh-

[1]) Vgl. Spangenberg, Idea, § 257, 2. und H. Plitt, Die Gemeine Gottes, § 24.

Digitized by Google

ungen einzulenken. Das ächte Princip der Brüdergemeine ist in diesem Punkte dies, die innerliche Freiheit des Gotteskindes so central im Herzen zu begründen, daß sie der Quell eines im Aeußeren um so pünktlicheren und umfassenderen Gehorsams wird und Zinzendorf hat das nicht nur oft und schön ausgesprochen, sondern auch selbst bei all' seinen Fehlern in ganz anderer Weise durch die That bewährt, als jene gelegentlichen antinomistischen Paradoxieen leicht glauben machen können. Im Allgemeinen wird sich in der christlichen Kirche immer je nach Art und Maß der Geistesgabe ein Nebeneinander und ein Nacheinander der beiden Anschauungsweisen in Bezug auf das neue Leben geltend machen, einer äußerlicheren und gebundeneren und einer innerlicheren, freieren, und der wahrhaftige Gehorsam gegen die Lehre des göttlichen Geistes allein kann einem Jeden an seinem Theile dazu verhelfen, wenigstens dem Grundprincip nach das im Evangelium erfüllte Gesetz Gottes richtig zu fassen, welches in dieser Plerosis durch und durch Geist ist und darum frei macht, und den Geist der Freiheit zu verstehen, der, aus dem Glauben geboren und im Liebesgehorsam lebend, eben darum durch und durch Gesetz ist.

Im Lichte dieser immer tiefer gewonnenen Erkenntniß wird dann die Ethik der evangelischen Kirche auch eine nicht zu übersehende Aufgabe noch mehr lösen können, als bisher, nämlich die Wahrheit sich vollständig anzueignen, welche die katholische Kirche an ihrer Lehre von den consiliis evangelicis hat. Dieser Begriff an und für sich ist durchaus nicht verwerflich, sondern reinen biblischen Grundes und darum von hohem Werth (cf. Matth. 19, 12; 1 Cor. 7, 25. 35. 38—40; 8, 13; 9, 1 ꝛc. 15; 10, 23.). Diesen sollen und können wir erkennen und anerkennen, ohne doch irgend in die schiefen Auffassungen und verderblichen Consequenzen des Gedankens hineinzugerathen, welche ähnlich, wie bei der Lehre von der Neugeburt, so auch hier bei der vom neuen Leben aus dem gesetzlich pelagianischen *πρῶτον ψεῦδος* des Romanismus entspringen. Wie durch dasselbe dort der biblische und tiefwahre Satz von der durchgehenden ethischen Bestimmtheit des Glaubens und Bedingtheit der Neugeburt in den falschen von der selbsteigenen menschlichen cooperatio im Werke der Bekehrung verwandelt wird, so hier der ebenso biblische und wahre von der wesentlichen Freiheit des neuen Liebeslebens in Bezug auf Art und Grad der selbstverleugnenden Hingebung an den Herrn und seine Sache in den ebenso falschen der opera supererogativa et meritoria [1]). Im Gegensatz dagegen hat die evangelische Kirche, wie sie dort die ethische Bedingtheit der Neugeburt zu sehr übersah, hier auf dem Gebiete des Heiligungslebens sich allzusehr gewöhnt, in ihrer wissenschaftlichen und praktischen Behandlung der Ethik ein allgemeines und einfaches Schema des richtigen Handelns nach Gottes Willen für alle Personen und Verhältnisse hinzustellen, jede freie Besonderung und Graduirung desselben aber in ängstlicher Scheu vor selbsterwählter Geistlichkeit und

[1]) Cf. Möhler Symbolik S. 217. — der in diesem Begriff eine Vorstellung findet, «deren Zartheit und Feinheit den Reformatoren freilich entgehen mußte» ꝛc.

Digitized by Google

selbsteigener Werkheiligkeit entweder ausgeschlossen, oder doch meist ignorirt. Jene vom Apostel getadelte ἐθελοθρησκεια, ταπεινοφροσύνη, ἀφειδία σώματος Col. 2. ist der protestantischen Ethik zum Theil in Folge ihres Ursprungs aus dem Gegensatze gegen die „Möncherei" so sehr zu einem Schreckbilde geworden, daß sie oft die Wahrheit nach dieser Seite hin mit übersieht. Damit hat aber die protestantische Kirche nicht nur dem Leben in ihrer Mitte geschadet, in Beziehung auf seine extensive und intensive Entfaltung zur ganzen Fülle der mancherlei Liebeserweisungen in Leben und Sterben, welche der Bau des Gottesreiches drinnen und draußen ebensosehr wie die Schrift, besonders das Beispiel und Wort des Apostels Paulus, unleugbar fordert, sondern sie geräth auch auf theoretischem Gebiete oft beinahe in den Fehler der Gesetzlichkeit von der anderen Seite hinein, welchen sie von der einen Seite zu meiden so bemüht ist. Das heilige σχῆμα des gottmenschlichen Liebeswandels wird in dieser einfachen Begrenztheit und Fixirung zu sehr eben buchstäbliches „Schema", statt freies Urbild im Geiste zu sein, aus dessen Fülle und Tiefe der Einzelne, je nach innerem Triebe und äußerem Anlaß, in beidem aber nach Gottes Berufung und in Gottes Kraft mit freiester Selbstbestimmung die besonderen, niederen oder höheren und höchsten Aufgaben empfängt und ergreift, welche gerade für ihn eben jetzt im göttlichen Willen liegen. Daher rührt es hauptsächlich, daß sich die evangelische Kirche in der That lange Zeit hindurch in Beziehung auf so mancherlei Thaterweisung selbstaufopfernder Liebe bis in den Tod, daheim und draußen, von der katholischen Kirche und ihren Orden hat müssen beschämen lassen. Erst die durch den Pietismus und die Brüdergemeine gegebene und gegenwärtig auf dem Gebiete der Heiden- und Heimath-Mission in weitestem Umfang fortgesetzte Lebensanregung zu thatkräftiger Liebeserweisung hat in dieser Hinsicht der evangelischen Kirche das vorerst praktisch wieder zugeeignet, was ihr zu ihrem gesunden Bestehen und Gedeihen nicht fehlen darf, und was sie auf ihrem lauteren biblischen Lehrgrunde von der freien Gnade ohne alles Werkverdienst in wahrhaft reiner und schriftgemäßer Gestalt darzustellen allein befähigt ist.

Dies Lebensgut muß nun aber auch dem Lehrgebiete, der evangelisch wissenschaftlichen Ethik, zum Eigenthum werden, wenn durch sie wiederum das Leben auf die rechte Weise gestützt und gebaut werden soll. Dazu gehört, daß die Sittenlehre ebenso, wie wir es für die Glaubenslehre im Interesse der Wahrheit selbst und des kirchlichen Lebens forderten, die Selbstverleugnung lerne, ohne welche auf christlichem Gebiete Nichts sich vollendet. Wie die Glaubenslehre nur durch freie Anerkennung der verschiedenen Lehr-Tropen zu einer wahrhaft und umfassend kirchlichen, die Kirche lebendig bauenden werden kann, so auch die Sittenlehre nur durch die gleiche freie Anerkennung der gottgesetzten Mannigfaltigkeit nationaler, zeitlicher und individueller Lebens-Tropen auf dem Gebiete der Heiligung und des Liebesdienstes, je nach Gottes Gabe und Beruf. Sie muß zu dem Ende bis auf einen gewissen Grad verzichten auf den einfach übersichtlichen Schematismus gewohnter Forderungen an den Christen und

Digitized by Google

einerseits, im Princip, sich nur um so fester auf die Grundeinheit der Forderung Christi, d. h. die vollkommene Liebe zu Gott und Menschen ohne alles eigene Verdienst auch für Den, welcher das höchste darin gethan hat, zurückziehen, andererseits, was die Ausführung und Anwendung im Einzelnen anlangt, sich begnügen, auf die unendliche Fülle von möglichen Erweisungen dieser Liebe in That und Leiden, in dankbarem Genuß und freudiger Entbehrung hinzuweisen, aus welcher Gottes Geisteswink und Schicksalsführung allein dem Einzelnen zu jeder Zeit seine besondere Aufgabe anweisen kann. Verweigerte die evangelisch wissenschaftliche Ethik diesen gottgeordneten Fortschritt, so würde der Segen, welchen der Herr der evangelischen Kirche aller Zweige in unserer Zeit auf praktischem Gebiete so reich gewähret hat, theils wieder in dem Tode der Gleichgültigkeit verkümmern, theils in die Gefahr kommen, ohne die rechte Leitung und Begründung durch schriftmäßige Erkenntniß (Phil. 1, 9.) in krankhafte Mißformen wirklich selbsterwählter Geistlichkeit auszuwuchern, wie die römische Kirche sie in dem Wirken und Leiden ihrer gepriesenen „Heiligen" so vielfach zeigt.

Anmerkung.

Die Erwähnung des Dekalogs und seiner Bedeutung für das neue Leben in Christo veranlaßt uns, hier im Vorbeigehen wenigstens noch eines dahin einschlagenden Punktes, der an sich mehr in die specielle Ethik gehören würde, zu gedenken, weil von einem großen Theile der evangelischen Christen heutzutage demselben im Gegentheil eine allgemeine principielle Bedeutung beigemessen wird. Dies ist die Frage über das Sabbathgebot oder die Sonntagsfeier. Freilich werden wir sehen, daß der Schwerpunkt der Frage keineswegs in der Beziehung derselben gerade zum Dekalog liegt, aber theils ist für uns hier der passendste Punkt, um die Besprechung derselben anzuknüpfen, theils wird von Vielen noch immer gerade diese Beziehung geltend gemacht, indem von einem großen Theil der reformirten Kirche, namentlich englischer Zunge, die Verpflichtung der Kinder des neuen Bundes zur Feier des siebenten Tages eben auf das betreffende Gebot des Dekalogs gegründet wird. Wir unsrerseits können uns mit diesem Standpunkt allerdings nach dem im Text Bemerkten nicht erst in eine Controvers einlassen. So betrachtet, gehört der Punkt in die allgemeine Frage über das Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium, auf welche auch das apostolische Zeitalter keine andere Antwort für die Gesammtheit der dissentirenden Theile der Gemeine zu finden wußte (vergl. Acta 15. Gal. 2.), als die, daß man sich trotz der entgegengesetzten Lehrtropen gegenseitig im Glauben und in der Liebe achten solle und wolle, ein jeder Theil nach seiner Glaubensüberzeugung zu handeln habe, und die Freien oder „Starken" dabei theils bereit sein sollten, das den Anderen am meisten Anstößige zu meiden, theils durch thätige Liebe den Unterschied der Glaubensüberzeugungen praktisch auszugleichen hätten. In solchen tiefgreifenden und mit dem gesammten Gepräge des individuellen Glaubensstandpunktes zusammenhängenden Fragen läßt sich durch Disputiren nichts erreichen, sondern der Geist Gottes allein kann da für einen Jeden der Lehrmeister sein. Wir haben uns unsrerseits principiell auf den paulinisch-johanneischen Standpunkt gestellt, und haben nichts weiter hinzuzufügen, als die Erinnerung daran, daß die entgegengesetzte Ansicht in diesem Punkte vor Allem nachzuweisen haben würde, worin die schriftmäßige Begründung der Uebertragung der Feier des Sonnabends auf den Sonntag liegt, und dann, daß für Ihren

Standpunkt jedenfalls auch die Art der Feier des siebenten Tages genau diesmosaische sein müßte, denn das Gesetz als solches erlaubt keinerlei freie Modification seiner Satzungen.

Ebenso haben wir keine Rücksicht zu nehmen auf die vielfachen in England besonders mit soviel Fleiß zusammengebrachten Erfahrungsbeweise, daß für Menschen und Thiere schon rücksichtlich des äußeren Wohlseins, für die Menschen aber namentlich auch in Bezug auf das geistige Leben und die geistliche Empfänglichkeit und Gesundheit ein solcher Ruhetag förderlich, ja nothwendig sei. Dies ist ohne allen Zweifel sehr wahr, und dem materialistischen Rennen und Jagen unserer Zeit gegenüber ernstlich in Erinnerung zu bringen, aber es liegt auf der Hand, daß von daher kein dogmatischer Beweis genommen werden kann. Denn dies beweiset für das alttestamentliche Gottesgesetz nur soviel, daß dasselbe ein in jeder Hinsicht zweckgemäßes und umsichtiges war, was für den Glauben a priori zu vermuthen und bei genauerer Kenntniß der mosaischen Institutionen durch hundert Beispiele leicht zu erhärten ist. Für die Gemeine des neuen Bundes aber folgt daraus nur dies, daß sie sehr wohl thun wird, bei allem Gebrauch ihrer Freiheit in Christo von dem Gesetze des alten (Gal. 5, 1 ff.) sich so einzurichten, daß sie die für alle Zeit gültige im freien Sinne vorbildliche Wahrheit desselben nach allen Seiten hin soviel möglich zum Ausdruck bringe (*πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει*, 1 Cor. 6, 12; 10, 23; cf. 7, 35.). Sie wird also nicht etwa nur den zehnten oder achten, sondern gern eben gerade den siebenten Tag ordnungsgemäß zu einem Ruhetage machen und zwar, da der Herr durch die großen Thatsachen seiner Auferstehung und der Ausgießung des heiligen Geistes den ersten Tag der Woche so besonders segnend ausgezeichnet hat, eben diesen, den Sonntag. Dies scheinen ja auch unter der Leitung des sie erfüllenden Geistes Gottes die Apostel schon mehr oder weniger gethan zu haben (vergl. 1 Cor. 16, 2; Acta 20, 7; Apoc. 1, 10.) und ihr Vorgang muß uns darin ohne alle Frage ein heiliges und gesegnetes Vorbild sein, auch wenn sie keinerlei Gebot in dieser Hinsicht aussprechen. Die Erfahrung aller Zeiten lehrt zur Genüge, wie auch das geförderteste christliche Leben in der Gemeine und bei deren einzelnen Gliedern für die Verhältnisse dieses irdischen Zeitlebens einer solchen zeitlichen Ordnung für die Pflege seiner heiligsten und wesentlichen Bedürfnisse nach Ruhe in Gott und gemeinsamer Erbauung nicht ohne Nachtheil auf die Dauer entbehren kann. So finden wir auch schon in dem Briefe des jüngeren Plinius an den Trajan und bei den ersten christlichen Apologeten diese geheiligte Sitte von der ältesten nach-apostolischen Christengemeine bezeugt und die lebendige Tradition aller Jahrhunderte bis daher hat sie zum Segen der Kirche erhalten. Daraus folgt denn weiter, daß die letztere auch über ihr nächstes Gebiet hinaus, auf dem Boden der Staatsgesetzgebung, da, wo diese eine christliche sein will, nach Kräften dahin streben wird und soll, einen geordneten Schutz für diese ihre Feier zu erwirken und zu erhalten, damit theils den Gläubigen selbst, die oft in abhängiger Stellung zu Ungläubigen stehn, dies Vorrecht nicht willkürlich entzogen werden könne, theils der Welt selbst auch dieses Moment gesetzlicher Pädagogie auf Christum zu Theil werde und sie so wenigstens nicht unter dem falschen Vorwande christlicher Freiheit, auf welche sie kein Recht hat, ihren irdischen Trieben in in einer Weise Raum geben könne, welche zuletzt ihren eigenen auch nur äußeren Wohlstand, ja den Bestand aller humanen Lebensordnung überhaupt untergraben muß. Das Christenthum, einmal Volksreligion geworden, muß auch den Schwachen schonen zu werden wissen, wie Paulus, also beziehungsweise denen, welche des Gesetzes bedürfen, seines Ortes auch Gesetz zu bieten trachten, wie es die vorchristliche Welt in Israel und selbst in dem heidnischen Völkerleben hatte. Führt dies für den gereiften Christen, der dieses Gesetzes für seine Person nicht bedarf, (1 Tim. 1, 8 ff.) hie und da äußere Beschränkungen mit sich, so wird er, eben weil er „stark" ist, solchen sich gern um der Anderen willen unterwerfen. Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung und sucht nicht das Ihre, sondern was des Anderen ist.

Dies sind alles Sachen der Erfahrung im inneren und äußeren Sinne, welche der ernstesten christlichen Berücksichtigung werth sind, aber es liegt, wie gesagt, auf der Hand, daß durch dergleichen nicht bewiesen werden kann, was hier die Frage

Digitized by Google

ist, nämlich ob es für die Christenheit ein Gebot Gottes sei, den Sonntag in der Weise des jüdischen Sabbaths zu feiern.

In der That ist denn auch gegenwärtig bei den tüchtigsten Vertretern des Satzes von der „gebotenen" Feier des siebenten Tages die Begründung aus dem Mosaismus sowohl, als die aus der praktischen Erfahrung nicht mehr die, auf welche man sich eigentlich stützt, sondern eine andere, auf welche auch wir unter dogmatischem Gesichtspunkte allein Rücksicht zu nehmen haben. Man bezeichnet — wie noch neuerlich Godet in seinem Vortrage auf der Genfer Versammlung der evangelischen Allianz — die Verpflichtung zur Feier des siebenten Tages als eine ursprünglich schöpfungsmäßige, nach Genes. 2, indem man behauptet, Gott habe diese Institution ebenso, wie die der Ehe, als eine allgemein menschheitliche gegründet und hernach im Mosaismus nur in Erinnerung und zu festerer Ausgestaltung gebracht. Wenn man so hinter das Gebiet des Gesetzes des alten Bundes zurückgreift, so kommt die anfangs erwähnte Frage über Gesetz und Evangelium gar nicht mehr ins Spiel und der Streit wäre zu Gunsten unserer Gegner entschieden, wenn es richtig wäre, was weiter von jener Seite behauptet wird, daß das neue Testament, als die göttliche Urkunde der in Christo zur Weltreligion erfüllten Offenbarung, nun gleichermaßen ein geheiligtes Leben in der Ehe und die Feier des siebenten Tages auf Grunde der ursprünglichen Schöpferordnung Gottes als die zwiefache Fundamentalordnung auch des neuen Bundes bezeichnete.

Wäre dies der Fall, so würden wir zwar immer fragen, zumal von unserem johanneischen Standpunkte aus, wie es doch komme, daß der Christ, welcher in Christo das „ewige" Leben lebt, dessen „Anbetung im Geiste und in der Wahrheit" der Herr ausdrücklich von aller Gebundenheit an den Raum, den Ort (Joh. 4, 21 ff.) befreit, nun in Bezug auf die Zeit ein gebundenes bleiben könne, während doch diese beiden Verhältnisse recht eigentlich die Grundlagen des irdischen Wesens als solchen, die στοιχεῖα τοῦ κόσμου τούτου sind. Selbst die naheliegende Antwort auf diese Frage würde uns nicht wirklich genügen, daß eben, weil die Feier der Christenheit, als der ökumenischen Gottesgemeine, nun mit Nothwendigkeit von der örtlichen Schranke frei sei, desto mehr die zeitliche in Kraft treten müsse, damit über der räumlichen Entfernung nicht jedes Moment der Gleichheit und Gemeinsamkeit verloren gehe. Eben dies sei so vom Schöpfer in seinem ursprünglich so ökumenisch angelegten Plane von Anfang an mit Weisheit vorgesehn worden. Auch dies würde darum nicht recht genügen, weil theils ja bekanntlich die Zeitverhältnisse auf der Erdkugel nicht so übereinstimmend sind, daß dieser Zweck wirklich erreicht würde, theils, was mehr ist, die innere Incongruenz der Freiheit in dem einen und der Gebundenheit in dem andern correspondirenden Punkte, überhaupt die Incongruenz dieses einen äußerlich Fixirten mit dem Grundbegriffe der pneumatisch freien ζωὴ αἰώνιος immer störend bleiben müßte.

Und wenn man uns dieses letztgenannte Bedenken dadurch heben wollte, daß man sagte, der Christ sei ja doch auch an die anderen Ur- und Grundgebote Gottes positiv gebunden, beispielsweise zunächst an die Institution der Ehe, deren vollendete Heiligung das Evangelium erst zu Wege bringe, jenes Sabbathgebot stehe also gar nicht so einzeln und abrupt da, so müßten wir erwiedern, daß hier ein Mißverständniß vorliege. Der Christ ist nach Christi und der Apostel klarem Zeugniß an Nichts gebunden, als an das Gesetz der vollkommenen Liebe des Geistes zu Gott und zu den Brüdern und dies ist keine äußere Gebundenheit, weil diese Liebe vielmehr selbst der immanente Grundtrieb des neuen Lebens, der ζωὴ αἰώνιος, ist, in deren Bereich der Gläubige des neuen Bundes durch die Geburt aus Gott seiner innersten Persönlichkeit nach versetzt ist. Die Uebung dieser Liebe ist ihm, als Gotteskinde, Sache keiner anderen Nothwendigkeit als derjenigen, welche mit der Freiheit identisch ist, wie in Gott urbildlich, so in dem Kinde Gottes abbildlich. Lebt er diesem Grundgesetze und Grundtriebe des Geistes nach, so erfolgt es ganz von selbst, daß er alle die in der Schöpfung gegründeten menschlichen Verhältnisse zu ihrer durchgehenden göttlichen Heiligung bringt, wie diejenigen der Familie und des socialen Lebens, so vor Allem auch dasjenige der Ehe, welche die

Digitized by Google

Basis für jene bildet. Aber sein Leben und Beruf als Trägers der ζωὴ αἰώνιος geht gleichwohl keineswegs darin auf, daß er diese menschlichen Ordnungen durch den Geist Christi heiligt, sondern die Herrlichkeit seiner freien Geistesbürgerschaft im Reiche des Himmels (Phil. 3, 20.) hat sich zugleich und ganz insonderheit auch darin zu erweisen, daß er ebenso auch wiederum von allen diesen für den irdischen Lebensbestand geordneten und nothwendigen Verhältnissen frei ist. Nicht frei davon im fleischlichen Sinne des Revolutionärs und Proletariers, des Emancipirten und Wüstlings, wohl aber — denn auch hier berühren sich, wie immer, die Extreme — heilig frei in dem Sinne, daß er um des Herrn und der Brüder willen in der Liebe auch auf Alles das verzichten kann, und wie der Apostel Paulus ohne Weib und Kind, ohne Haus und Hof, ohne Recht und Schutz ein geächteter Heimathloser auf dieser Erde sein wollen und wirklich heilig und selig sein kann, weil er eben im Himmel seine Heimath hat. Wem auch in Christo diese volle Geisteskraft der Liebe noch gebricht, der muß „διὰ τὰς πορνείας“ (1 Cor. 7, 1 ff.) sein Weib haben, oder wer, auch wenn er die Kraft dazu hätte, doch nicht diesen Beruf von Gott hat, der hat sein Weib in inniger Liebe und herzlicher Dankbarkeit, weil Gott es ihm gegeben, aber er hat es immer so, als hätte er es nicht. Beide haben, ein Jeder nach seinem Maße, von diesem Besitz großen Segen (Eph. 5, 22 ff.) und einen hohen Beruf auch in diesem Stande, und es ist durchaus falsch, wenn man meint, wie die Schwärmer, es liege im Begriffe und Wesen der evangelischen Heiligung, Ehelosigkeit zu fordern, (1 Tim. 4, 3.) oder doch lehrt, wie die römische Kirche, dieselbe als solche begründe einen höheren Grad christlicher Lebensheiligung. Dagegen ist das, was den Gläubigen des neuen Bundes am deutlichsten, d. h. äußerlich am meisten erkennbar, von dem Frommen des alten Bundes unterscheidet, allerdings immer dies, daß er, sei es nun zeitlebens, sei es doch für einen großen Theil seines irdischen Pilgerstandes, auch ohne diese heiligen Grundlagen und Stützen, welche der Schöpfer dem menschlichen Liebesleben zubereitet und der Erlöser demselben neugeschenkt hat, rein auf dem Grunde seiner Lebensgemeinschaft mit dem θεὸς πνεῦμα ἀγάπη, heilig zu leben und zu handeln durch Christi Kraft im Stande ist, ohne eigensüchtig, wäre es auch nur in Gedanken, überzugreifen in Das, was der Andere hat, oder ebenso eigensüchtig sich in sich selbst zu verschließen, und von den Menschen zu scheiden (Vergl. 1 Cor. 9, 1 ff.; Phil. 4, 10 ff.; 1 Cor. 4, 9 ff.; 2 Cor. 6, 4 ff.) Und was Paulus in Wort und That uns so lebendig vor Augen stellt, ist auch hier nicht seine Erfindung, noch auch bloß Ausdruck seiner christlichen Individualität, sondern eben allgemeine neutestamentliche Wahrheit, durch des Herrn eigenes Wort verbürgt: Matth. 19, 12; Marc. 10, 24 ff. V. 29 ff.; Luc. 14, 26. 33.

Die Sache liegt also gar nicht so, daß man, um von allen übrigen analogen Beziehungen hier abzusehn, welche der Dekalog mitnennt, die in der Schöpfungsgeschichte allein genannte, weil wirklich in ihrem Gebiete fundamentale eheliche Institution mit der Feier des siebenten Tages so zusammenstellen könnte, daß man sagt, Beides habe Gott als Schöpfer geboten und darum könne er es auch als Erlöser in Christo nicht ungeboten machen. Vielmehr würden unsere Gegner ihrerseits, wenn wir ihnen sollten folgen können, uns zuerst eben den Beweis führen müssen, daß Gott, weil er in Gen. 2. die Ehe instituirt hat, sie auch im neuen Erfüllungsbunde ebenso geboten habe, wie nach ihrer Meinung die Feier des siebenten Tages. Dies ist ihnen aber nach den eben beigebrachten neutestamentlichen Zeugnissen unmöglich. Und wir unsererseits würden, wenn sich anderwärts im Neuen Testamente doch ein solches positives und auf Gen. 2 begründetes Gebot gerade den siebenten Tag auszeichnend zu heiligen, bei den Aposteln fände, durchaus bekennen müssen, sie, zunächst den Paulus, nicht zu verstehn. Gewiß hätte er über diesen Punkt ähnlich und mit gleicher positiver Betonung seiner Segen und gleicher Beziehung auf Genesis 2 sprechen können, wie er Epheser 5 über die Ehe schreibt, aber dann hätte er auch, wie für diese in 1 Cor. 7 und 9 geschieht, zu gleicher Zeit die andere Seite hervorheben müssen und zeigen, wie der Geistesstandpunkt des neuen Bundes als des Himmelreiches mit seinem ewigen Leben in Christo wiederum doch auch über alle solche zeitlich gemes-

Digitized by Google

seine Ruhe in Gott hinaus hebe, so sehr sie an sich für diese irdischen Verhältnisse als solche d. h. ihrem gewöhnlichen und allgemeinen Bestande nach, gut und gottgeordnet ist.

Wir würden unter diesen Umständen, wenn sich das fragliche apostolische Zeugniß wirklich und nicht etwa nur bei einem Jakobus, sondern eben auch bei Paulus, Petrus, Johannes, oder im Munde des Herrn selbst fände, dasselbe zwar in Demuth anerkennen und ihm nachleben müssen, aber wir würden es, wie gesagt, *nicht verstehn* — nicht etwa darum nicht, weil es unseren eigenen menschlichen Lieblingsgedanken oder Gedankengängen widerspräche, sondern weil es, wie wir vorher schon gezeigt haben und sogleich weiter zeigen wollen, *dem geistigen Grundprincip und den anderweitigen dogmatischen und ethischen, lehrhaften und thatsächlichen Zeugnissen des neuen Testamentes selbst*, von welchem allein wir doch lernen wollen und lernen sollen, *widersprüche*.

Das wäre aber allerdings ein bedenklicher Riß in die principielle Einheit und Zusammenstimmung des erfüllten Geisteszeugnisses in Christo, und wir können uns daher nur freuen, daß sich in der That von dem in Rede stehenden Zeugniß nichts findet, sondern vielmehr das Gegentheil davon. Daß Christi eigne vorpfingstliche Zeugnisse in solchen rituellen Punkten nicht unmittelbar maßgebend sind, wissen wir. Sonst müßten wir nach Matth. 23, 3 nicht nur das ganze mosaische Gesetz, sondern auch noch dessen pharisäische Auslegung beobachten. Und doch lassen so manche Worte und Thaten des Herrn gerade in Bezug auf den Sabbath schon damals wohl erkennen, wie er für die Zeit der pfingstlichen Geistesökonomie eine ganz andere Stellung der Seinen zu dieser Feier des siebenten Tages in Aussicht nahm (vergl. Luc. 6, 1—9.). Jakobus, von dem man es am ersten erwarten könnte, spricht vom Sabbath gar nicht, so wenig als der Verfasser des Hebräerbriefes es in dem hier in Betracht kommenden Sinne thut. Petrus und Johannes ebenfalls nicht. Paulus nennt die jüdisch-gesetzliche Beobachtung des Sabbaths und der anderen Feste des jüdischen Kirchenjahrs zweimal (Col. 2. und Gal. 4.) mit der allerschärfsten Polemik dagegen, daß Christen sich darüben irgend „ein Gewissen machen", d. h. eine religiöse Verpflichtung darin sehen wollten. Er fürchte, sagt er den Galatern, seine ganze Arbeit an ihnen werde umsonst gethan sein, wenn sie auf diesem Standpunkt verharren wollten, der doch den in Christo abgethanen schwachen und dürftigen *στοιχείοις τοῦ κόσμου* entspreche. Sie aber „leben nicht mehr in der Welt" sagte er den Colossern, — sondern gehören dem Himmelreich an, wo man mit diesen äußerlichen Satzungen des Gesetzes nichts mehr zu thun hat. Wir fragen: wenn dabei des Apostels Meinung die gewesen wäre, daß zwar diese jüdisch-gesetzliche Feier des siebenten Tages der Woche im gesetzlichen Geiste abgethan, dagegen die besondere Weihe überhaupt eines siebenten Tages, näher des Sonntags als des ersten Wochentages, eine solche schöpfungsmäßige allgemein menschliche Pflicht gegen Gott sei, welche nun in Christo erst in volle Kraft treten müsse, konnte er, wenn er auch nur den allerersten Ansprüchen an didaktische Deutlichkeit genügen wollte, dies an solchen Stellen total unerwähnt lassen? konnte er zumal heidenchristlichen Lesern gegenüber, welchen jede besondere Feier irgend eines *siebenten* Tages etwas ganz Neues war, dieselbe als ganz selbstverständlich voraussetzen? Und selbst, wenn dies möglich wäre — was es nicht ist — so mußte er doch um so mehr anderwärts in einfach positiver Weise seinen aus dem Heidenthum neugewonnenen Brüdern diese Pflicht ans Herz legen. Aber davon finden wir nirgends eine Spur, während er die Heilighaltung der Ehe im biblischen und evangelischen Sinne, zum Theil mit ausdrücklicher Begründung auf die Genesis, mehrfach auf das Nachdrücklichste betont. Auch hierin stimmt Petrus vollkommen mit ihm überein.

Dieses argumentum e silentio ist unter den obwaltenden Umständen so schlagend, daß man erst alle Grundsätze einer in Einfalt gesunden Auslegung umstoßen muß, ehe man der Anerkennung ausweichen kann, daß Paulus — und mit ihm Petrus und Johannes — die Ueberzeugung *nicht* gehabt haben, welche man gern bei ihnen voraussetzen möchte. Ohne Zweifel werden wir das Schweigen der Apostel auch nach der anderen Seite hin in seiner Bedeutung anerkennen müssen und voraussetzen, daß wenn er unsere heutige christliche Welt mit ihrer *Entheiligung aller Tage*

Digitized by Google

vor sich gehabt hätte, er es nicht würde haben fehlen lassen an einem Zeugniß dawider. Da würde er dann auch ohne allen Zweifel, sei es auf das mosaische Gesetz, sei es auf die »Ruhe Gottes am siebenten Tage« hingewiesen und vielleicht auch daran gemahnt haben, daß ja selbst die Heidenwelt ihre Analoga solcher religiöser Feier habe (vgl. Röm. 2, 14 ff.; 1 Cor. 5, 1.), um zu zeigen, daß die Christen am wenigsten durch das gerade Gegentheil völligen Antinomismus in dieser Hinsicht sich auszeichnen dürften. Aber davon war zu jener Zeit gar nicht die Rede, weil weder Judenchristen noch Heidenchristen die Idee haben konnten, die vollendete Religion schließe eine jede irgendwie zeitlich bestimmte Feier principiell aus. Allein durch Alles dies wird das nicht entkräftet, was wir vorher aus dem Schweigen des Apostels gegen die Voraussetzung folgerten, daß er gerade die Feier des siebenten Tages im Sinne und in der Weise des jüdischen Sabbaths als ein von der Schöpfung her für alle Menschen und die Christen am meisten verbindendes Gesetz betrachtet habe. Wäre dies seine Ueberzeugung, so hätte er dieselbe überhaupt in seiner Heiligungslehre, namentlich aber an den angeführten polemischen Stellen aussprechen müssen.

Zum Ueberfluß aber haben wir noch das Zeugniß des Apostels Paulus in Römer 14., wo er so wenig namentlich von den jüdisch gesetzlichen Beobachtungen spricht, daß die Ausleger noch immer darüber streiten, ob er an diese überhaupt denke, und nicht vielmehr an allerhand rituelle Formen, welche aus der früheren heidnischen Askese in die römische Gemeine sich eingeschlichen hatten. Er redet da ganz allgemein begrifflich neben dem religiösen Unterscheiden der Speisen von einem Auszeichnen, Heilighalten des einen Tages vor dem anderen, und verwirft dies an und für sich, sobald es nicht im gesetzlichen Sinne als verdienstliches Werk vor Gott geschieht, nicht durchaus, wie er ja auch seinerseits den Timotheus »um der Juden willen« beschneiden konnte, indem er nach seinem Princip den Schwachen gern ein Schwacher wurde (Acta 16, 3.). Aber eben als Schwachheit des Glaubens und der Glaubenserkenntniß bezeichnet er auch Röm. 14. durchgehend alle solche Beobachtungen und bekennt sich seinerseits unumwunden zu dem Standpunkt der anderen Partei, der »Starken«, welche »alle Tage auszeichnen, d. h. gleich heilig halten« (V. 14; 16, 1.).

Hier ist denn nicht nur negativ und indirekt, sondern auch positiv und direkt jede Möglichkeit abgeschnitten, bei dem Apostel die Meinung vorauszusetzen, der rechte Christ, also der Starke im Glauben, der Zeuge und Apostel am meisten, müsse den siebenten Tag als ursprüngliches Schöpfungsinstitut heilig halten. Wer ihm, auch ohne sich dabei auf das mosaische Gesetz zu beziehen, aber im Blick auf das alttestamentliche Zeugniß von Gen. 2. dennoch diesen Satz unterschieben will, dem würde er, auf seine klaren neutestamentlichen Zeugnisse gestützt, ähnlich wie jenen galatischen Nomisten doch wohl auch sagen müssen: ich fürchte, daß ich umsonst an euch gearbeitet habe! und es ist, wenn wir ihn anders als unsere Gegner verstehen, wahrlich nicht Connivenz gegen eigene fleischliche Laxheit oder Lieblingstheorieen, sondern für uns ebensosehr Sache heiligster Gewissenspflicht, wie dies Jene für sich bezeugen.

Was in solchem Falle zu thun ist, das sagt uns der Apostel für beide Theile in ausdrücklicher Form der Lehre, ja des Gebotes, ebenfalls hier in Römer 14. (V. 5—13.) klarer und eindringlicher, als irgendwo sonst. Es ist im Wesentlichen das Gleiche, wie das, worauf uns die vorbildliche apostolische Handelsweise auf jenem ersten Concil zu Jerusalem hinweiet, wo es sich um mosaisch-gesetzliches und evangelisch freies Christenthum im umfassenden Sinne handelte. Lassen wir uns das nicht umsonst gesagt sein!

Diese gebieterische Forderung des Evangeliums, sich in die abweichende Glaubensüberzeugung des Bruders wenigstens in so weit zu finden, daß man dieselbe ohne Verurtheilung ihrer Vertreter in der Liebe des Geistes trägt, legt beiden Theilen eine Pflicht auf, deren Erfüllung unseren Gegnern meist schwerer fällt, als uns. Dieselbe kann ihnen aber erleichtert werden, wenn wir noch einmal daran erinnern, daß wir bei unserem Verständniß des apostolischen Wortes, gerade auch im Blick auf Römer 14., die Stelle, welche es uns am meisten verbietet, ihnen principiell

Digitized by Google

Recht zu geben, gleichwohl in theoretischer und zumal in praktischer Hinsicht keineswegs in einem so schroffen Dissensus mit ihnen stehen, wie es ihnen oft scheinen will. Wie der Apostel anderwärts nicht im Sinne der falschen Fleischesfreiheit der Welt sagt: ein Weib oder auch alle, sondern vielmehr: ein Weib oder kein Weib, beides aber immer und wesentlich in der Heiligung des Geistes, so sagt er auch hier nicht nach der Weise des modernen Unchristenthums: einen Tag oder auch keinen, sondern vielmehr einen Tag (oder etliche) oder alle Tage in der Heiligung des Herrn. Damit unterstützt er wenigstens indirekt und mittelbar auch mit seiner Lehre die Forderungen, welche, wie wir sahen, die Erfahrung allerdings in Bezug auf irgendwelche geordnete Feier von gewissen Tagen stellt. Die apostolische Lehre verbietet einem Christen, welcher dazu Gabe und Beruf von Gott hat, nicht, dem Herrn im ledigen Stande zu dienen, denn die Ehe ist ihr kein Gebot des neutestamentlichen Gottesreiches. Ebenso wenig zwingt sie einen Christen, gerade den siebenten Tag dem Herrn auszeichnend zu heiligen, wenn er es vermag, alle Tage nur für ihn zu leben. Aber wie sie für die Mehrzahl der Kinder Gottes und für den gewöhnlichen irdischen Beruf die Ehe in Christo ordnet und heiligt, so weiset sie uns auch an, unter demselben Gesichtspunkt dafür zu sorgen, daß wenigstens ein Tag in regelmäßiger Wiederkehr dem Herrn von allen Denen auszeichnend geheiligt werde, für welche aus äußeren und inneren Gründen schon viel gewonnen ist, wenn sie wenigstens einen solchen Tag so verleben, »als lebten sie nicht in der Welt«, sondern als Bürger des Himmelreiches. Und daß dieser Tag eben nach alttestamentlichem Vorbild ein siebenter, und zwar der Sonntag, der Tag der Auferstehung des Herrn und der Geistesausgießung, also recht eigentlich der Gründungstag der neuen Schöpfung in der alten sein werde und müsse, darauf weiset uns, wie oben bemerkt, eben diese thatsächliche Auszeichnung hin, welche der Herr gerade diesem Tage hat zu Theil werden lassen. Und weil es im Wesen der christlichen Kirche als Gemeine der Gläubigen liegt, daß ihre feiernde Anbetung vor dem Herrn eine gemeinsame sei, so müßte es wahrlich schlecht bestellt sein um die Liebe und den Geist der πνευματικοί, der δυνατοί, wenn sie nicht in der Freiheit auch in diese Form gern und ganz eingehen und selbst solche Enthaltungen unter Umständen willig über sich nehmen sollten, welche um der νήπιοι und ἀσθενεῖς willen etwa erforderlich sind (Röm. 14, 21. 22; 1 Cor. 8, 13.). Wenn wirklich das einzige aber allumfassende pneumatische Fundamentalgebot des neuen Bundes, das Gebot der vollkommenen Liebe zu Gott und zu den Brüdern, recht verstanden und befolgt wird, so findet sich auch in diesem Punkte das Rechte ganz von selbst. Der Geist und die Liebe schaffen auch hier Ordnung und Frieden besser, als es der Buchstabe jemals vermag und verleugnen gleichwohl nicht das ihnen unveräußerliche Grundprincip der Freiheit der Kinder Gottes in Christo.

Dies ist der neutestamentliche und apostolische Standpunkt in Bezug auf diese Frage, wie ihn auch die Reformatoren, namentlich Luther, principiell vertreten haben. Ebenso der Stifter der Brüdergemeine und diese selbst, wenigstens in ihrem deutschen Theil. Möchte in der evangelischen Kirche Deutschlands und in der Brüdergemeine auch die Praxis immer eine solche sein, daß dies evangelisch pneumatische Princip dadurch seine sichere Legitimation empfängt! Dann, aber auch nur dann wird es seiner Zeit gelingen, der neueren — von dem Presbyterianismus des siebenzehnten Jahrhunderts herrührenden — Richtung in der reformirten Kirche, besonders englischer Zunge diesseit und jenseit des Weltmeers, auf überzeugende Weise darzuthun, daß auch an diesem Punkte das Evangelium als die wahrhaftige Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit sich erweiset, und wenn dies Princip nur recht verstanden und angewendet wird, die lebendige Erfüllung alles auf den vorbereitenden Offenbarungsstufen von Gott Angelegten sicher begründet ist.

Digitized by Google

§ 60.

Die Beweggründe im neuen Leben.

Die subjektiven Beweggründe, welche das Gotteskind zum gehorsam freudigen Fortschreiten auf der Bahn des neuen Lebens antreiben, sind die Gottesfurcht und die Gottesliebe, jene als kindliche Ehrfurcht mit dieser innig verbunden und ihr stets zu Grunde liegend, diese auf solchem Grunde sich immer freier ausgestaltend und umfassender vollendend, als staunende und erkennende Liebe gegenüber der Offenbarung der göttlichen Geistes-Wahrheit in Christo, und als demüthige und dankbare Gegenliebe im Verhältniß zur persönlichen Thatoffenbarung der göttlichen Liebe als Gnade in Christo.

In nahem Zusammenhange mit der eben erörterten Frage nach den objektiven Normen des neuen Lebens steht die andere nach den subjektiven Beweggründen zur fortschreitenden Bethätigung desselben. Diejenigen, welche auf einem mehr oder weniger gesetzlichen Standpunkte stehen und die Natur des „Gesetzes" Christi als Gesetzes der Freiheit im Unterschiede vom sinaitischen Satzungs-Gesetze nicht rein zu fassen vermögen, pflegen hier den Nachdruck allein oder doch hauptsächlich auf die Gottesfurcht zu legen, während Andere, im Gegensatze gegen diesen Standpunkt, nur von freier, bloß durch die tiefe Dankschuld des erlösten Sünders und Gotteskindes verbundener Liebe zu Gott in Christo wissen wollen. Dieser letztere Standpunkt ist der von Zinzendorf im Gegensatze gegen orthodoxistische Aeußerlichkeit und pietistische Angsttreiberei geltend gemachte, aber dies oft in polemischer Ueberspannung und mit einer Einseitigkeit, deren praktisch nachtheilige Folgen bekanntlich in der Brüdergemeine, namentlich in der Sichtungszeit, nur zu sehr hervorgetreten sind. Spangenberg mußte auch hier der Einseitigkeit entgegentreten, wie die Reformatoren es gegen Agricola zu thun genöthigt gewesen waren [1]). Wir unsererseits haben unsere Stellung zu dieser, doch oft in ihrer Wahrheit nicht ganz genugsam verstandenen, so wie sie vorliegt, aber freilich einseitigen und unrichtigen Anschauungsweise bereits in § 52. bei der Beantwortung der Frage genommen, in wiefern die *μετάνοια* aus dem Gesetzeszeugniß hervorgehen könne oder nicht, und haben nun hier in Beziehung auf den Wiedergeborenen dieselbe Betrachtungsweise nach Schrift und Erfahrung darzulegen und zu begründen.

Gewiß ist, daß die Schrift, auch das neue Testament, von einem *φόβος* als Motiv des Heiligungsgehorsams redet, und zwar Paulus, der Apostel der freien Gnade, nicht am wenigsten (2 Cor. 7, 1; Eph.

---

[1]) Cf. Gieseler III, 2. S. 137 ꝛc.

Digitized by Google

5, 21; Phil. 2, 12; 1 Tim 5, 20; cf. 1 Petri 1, 17; 3, 16.). Zu gleicher Zeit aber wird ein φόβος auch durch dieselben Zeugen von dem Wesen des evangelischen Geistes ausgeschlossen und als Merkmal des Gesetzesstandes bezeichnet (Röm. 8, 15; 2 Tim. 1, 7; cf. 1 Joh. 4, 18.). Dies weist uns hin auf zwei verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks Furcht, d. h. darauf, daß Furcht im gesetzlich knechtischen, fleischlich selbstischen Sinne nicht zu verwechseln ist mit Furcht im evangelisch kindlichen, geistlichen und heiligen Sinne, mit der heiligen Scheu oder Ehrfurcht, wie sie im Abhängigkeitsgefühle des Geschöpfes gegen den Schöpfer und Herrn, noch mehr in der demüthigen Liebe des heilsverlangenden, zumal aber des schon erlösten Sünders nothwendig liegt. Auf dem alttestamentlichen Gebiete war, dessen vorbereitender Beschaffenheit zufolge, Beides noch nicht so deutlich unterschieden, wie in der gesetzlichen Forderung und Lohnverheißung ebenfalls Aeußeres und Inneres, Sinnliches und Geistiges, Zeitliches und Ewiges noch nicht klar auseinander tritt. Daher wird gerade in der gesetzlichen Oekonomie als solcher, nach ihrer niederen und empirischen Seite, ein mehr oder weniger auf solche äußere, sinnliche Furcht und Hoffnung gegründeter Gehorsam nicht schlechthin verworfen. Es hängt dies mit dem Karakter des Kindheitlichen (Gal. 4, 1.) zusammen, welchen die religiöse Offenbarung und das religiöse Leben in dieser Periode der Unmündigkeit überhaupt und mit Nothwendigkeit hat.

Aber auf dem neutestamentlichen Gebiete, der erfüllenden Offenbarung der Wahrheit und Gnade, des Geistes und der Liebe, wird dies ebenso nothwendig anders. Wenn es hier nur Ein höchstes Gut als Verheißung oder Gabe gibt, die σωτηρία oder ζωὴ αἰώνιος und Eine Grundforderung oder Bedingung für dessen Erlangung, die πίστις, den Liebesglauben des Herzens, äußere Güter sinnlicher Art aber nicht nur nicht bestimmt verheißen werden, vielmehr das Gegentheil, Leiden und Verfolgung, als das zeitliche Loos der Gläubigen bezeichnet wird (Marc. 10, 30. — „μετὰ διωγμῶν“.), so scheiden sich eben darum auch auf menschlicher Seite bestimmter die subjektiven Beweggründe des Strebens nach dem göttlichen Wohlgefallen.

Es gibt für den Christen wesentlich nur noch eine Furcht, nämlich die, dieses im Glauben erkannten und ergriffenen höchsten Gutes, des Einen, was noth ist, verlustig zu gehen (Matth. 10, 28; 1 Cor. 9, 23. 27; 1 Joh. 2, 28.). Diese Furcht ist allerdings bei der Aneignung und bei der Bewahrung des Heils ein entscheidend mitwirkender Faktor, aber sie ist ihrem Wesen nach eben durchaus nicht eine natürlich selbstische Furcht, denn sie fürchtet nicht für das sinnliche, außergöttlich eigene Ich, vielmehr wo dies noch der Fall ist, da ist auch die Buße nicht die wahre, evangelische, sondern nur erst eine rein äußerliche, im niederen Sinne gesetzliche, und darum noch nicht von entscheidender Bedeutung. Nie kann ein in seinem Wesen natürliches, sinnlich selbstisches, also im letzten Grunde unreligiöses und unsittliches Motiv sich anders zur Reali-

Digitized by Google

firung wahren Lebens aus Gott verhalten, denn höchstens als zufälliges, wesentlich aber nicht sowohl förderndes als hinderndes Beiwerk. Dagegen fürchtet jene heilige Furcht des Geistes für das ewige und wahrhaftige Ich, — das „wahre Selbst“ (cf. § 34.) — welches in Gott seinen Ursprung, sein Bestehen und sein Ziel hat und erkennt, dessen Liebe und Bewahrung für Gott und das ewige Leben nicht Sache des Sünders als solchen, d. h. des alten Menschen ist, sondern Trieb und Pflicht des inwendigen und des neuen Menschen. Hier liegt wesentlich schon Glaube, Sehnsucht nach dem, was Gottes ist, also ein erster Anfang der Liebe zu Grunde und solche Furcht ist daher im vollsten Sinne religiös und sittlich, heilig. Sie verträgt sich daher auch nicht nur fort und fort mit der freiesten und erfülltesten Glaubensliebe des Gotteskindes als die demselben ebenso natürliche, wie selige kindliche Ehrfurcht des Geschöpfes und Sünders gegen Gott und sein Heil, sondern jene zutrauliche Liebe würde ohne diese ihr immanente heilige Scheu vielmehr ihrerseits eine unheilige werden. Alle Liebe wird wahre, heilige, d. h. selbstlose geordnete Hingebung nur durch die stete Immanenz der Achtung, wenn es ein Verhältniß von Gleichen ist, der Ehrerbietung, auf Seiten des Niederen gegen den Höhergestellten, wie des Kindes gegen die Eltern, oder eben der Ehrfurcht, wo dieser Abstand ein noch größerer ist, wie vor Allem in dem hier in Rede stehenden Verhältnisse.

Es ist daher eine Krankheit des neuen Lebens, wenn in dummdreistem oder selbstvermessenem Leichtsinne, gedankenlos oder frech, diese unveräußerliche Grundlage aller heiligen Liebe vernachlässigt und beseitigt wird. Schwankungen und Unsicherheit in Betreff des Friedens und der Kräftigkeit des neuen Lebens sind die unausbleibliche Folge davon, und ein unwahres und kraftloses Christenthum hedonistischer Art, das corinthische oder hellenische, droht, wenn diese antomistische Richtung sich principiell ausbildet und festsetzt, ebensosehr wie im anderen Falle, wo das Gesetz wieder eingeschwärzt wird, das entgegengesetzte galatische oder judaistische, den wahren Grund des Gnadenstandes umzustürzen. Die Brüdergemeine weiß aus Erfahrung zur Genüge, welche Nachtheile es hat, wenn diese krankhafte Richtung auch nur thatsächlich und wider besseres Wissen und Wollen sich für eine Zeit lang geltend macht, und noch heute, gerade im Blick auf den Geist der Gegenwart, muß sie, weil man einmal in ihrem Kreise, und zwar nach ihrem Tropusberufe mit vollem Rechte, auf die freie Liebe immer der Hauptnachdruck gelegt wird, fleißig daran erinnern, daß dieser Hintergrund heiliger Ehrfurcht vor dem Willen und Worte Gottes, als dem einigen Wegweiser zur Seligkeit, nicht vergessen werde. Dies ist besonders nothwendig im Blick auf die Anfangsstadien des christlichen Lebens inmitten der christlichen Gemeine, wo auf Grunde der Taufe und Erziehung im Herrn das werdende Gemeinschaftsverhältniß mit Gott meist noch so sehr den Karakter des Kindhaften, wie im Verhältniß des leiblichen Kindes zum Vater oder Erzieher, des Jüngers zum Meister, nach dem Vorgang der Zwölfjünger

Digitized by Google

vor dem Pfingsttage, an sich trägt. Ja wir werden sogar nicht irren, wenn wir behaupten, daß auf dieser Anfangsstufe, ähnlich wie auf der des alten Testamentes, in der Regel auch immer noch Elemente einer mehr oder weniger sinnlich natürlichen Furcht vorhanden sein werden und, so wie der Mensch einmal ist, kaum je ganz fehlen können. Gewiß ist es auch hier, nach der anderen Seite hin, Krankheit und gehört nur zur Schwachheit und Ungestalt des Glaubenslebens, wenn am Anfang desselben mitunter eine solche äußerlich gesetzliche Scheu und Angst das Herz erfüllt, welche mit dem Begriffe der Gnade und Wahrheit in Christo, zumal mit der innigen Christusgemeinschaft, in welche der Geist Gottes die Seele doch versetzen will, in der That unverträglich ist. Hier liegen die nicht minder großen Gefahren des Pietismus und Methodismus. Aber ebenso gewiß bleibt, daß jene kindliche Ehrfurcht der heiligen Liebe im Glauben unter allen Umständen nicht fehlen darf, wenn anders die Liebe in der rechten Weise, als treuer Liebesgehorsam, das treibende Princip des neuen Lebens werden soll, und dieselbe erwächst nun nicht immer, ja fast nie, von Anfang an in vollkommen reiner Gestalt, sondern erscheint meist noch vielfach mit jenen Ueberresten und Beimischungen selbstischer Furcht aus dem natürlichen Zustande behaftet. Und da ist es der christlichen Weisheit durchaus zuwider, dergleichen an sich freilich fremde Elemente, ob auch in der besten Meinung, vor der Zeit und mit Gewalt beseitigen zu wollen, vielmehr muß es der gesunden Entwickelung des inneren Lebens unter der Gnadenzucht des göttlichen Geistes in Christo überlassen bleiben, dies nach und nach auf die geeignete Weise herbeizuführen. Die menschliche Seelenerziehung muß da von der göttlichen lernen, sowohl von der alttestamentlichen, als auch von der neutestamentlichen des Herrn selbst während jener vorpfingstlichen Zeit, und man wird nicht zu viel sagen, wenn man behauptet, daß wer niemals in seinem Leben auch nur vorübergehend etwas davon erfahren hat, was es heiße, in knechtlicher Weise unter dem Gesetze zu stehen, kaum einen ganz gründlichen inneren Gang gegangen sein wird. Solche Fälle bleiben, so wie der Mensch einmal ist, immer nur seltene Ausnahmen in ganz besonders günstigen inneren und äußeren Verhältnissen.

So sagt ja auch Johannes nur, daß die vollendete Liebe alle Furcht in diesem Sinne austreibe, und dies ist nun einmal nicht Sache des Anfangs, ja im strengen Sinne hienieden nie etwas Fertiges. Vielmehr so weit der alte Mensch der Sünde noch zur Kraft kommt, der allezeit seiner Natur nach ebenso feig als frech ist, wird er auch immer noch Elemente der knechtlichen Furcht hervortreiben, und nur jemehr der neue Mensch des Geistes erstarkt und siegt, wird dieser immer mehr nur jene kindliche Ehrfurcht heiliger Liebe zur Erscheinung und Geltung kommen lassen.

Auf der anderen Seite aber ist und bleibt dies nun durchaus das gottgesetzte Ziel, und die Liebe in diesem Sinne ist das eigentlich wesentliche und specifische Motiv des neuen Lebens in Christo. Erst durch die vollendete Selbstoffenbarung Gottes als

Digitized by Google

der heiligen Liebe, oder die Offenbarung der ganzen Gnade und der ganzen Wahrheit, wie sie in Christo geschehen ist, kann, durch sie soll aber und muß auch auf menschlicher Seite wahre freipersönliche Liebe zu Gott in Leben und Kraft treten, während die unvollkommene Offenbarung der Wahrheit im Gesetze und der Gnade in der Verheißung auf alttestamentlichem Boden dies ebenso wenig vollständig möglich als unbedingt nothwendig machte. Wie aber dort der zwiefachen Offenbarung Gottes auf menschlicher Seite die hingebende Freude an seinem Worte und Gesetze, als dem Abdruck seines Wesens (cf. Ps. 119.), das Wohlgefallen des inwendigen Menschen am Gesetze Gottes und das hingebende Vertrauen an die Treue des Gottes, der schon so viel an seinem Volke gethan und noch mehr zu thun verheißen hatte, entsprach (Röm. 7, 22; 4, 18 ff.), so finden wir auf neutestamentlichem Gebiete diese beiden Seiten, nur in erfüllter Gestalt, wieder.

Voran steht hier, als unmittelbare Herzensantwort auf die zunächst im Glauben ergriffene große Gnadenthat Gottes in der durch Christum gestifteten Erlösung, die persönliche demüthig dankbare Liebe zu diesem θεὸς ἀγάπη, zu Gott in Christo, dem Vater und dem Sohne in ihrem heiligen Einessein. Sie ergreift dankbar, was Gott zu unserem Heil bereits gethan hat, die Gnadenwahl des Vaters vor aller Zeit (Eph. 4, 3 ꝛc.; Col. 1, 11. 12; 1 Thess. 2, 12.) und des Sohnes in der Fülle der Zeit vollzogenes Gnadenwerk (2 Cor. 5, 15; 1 Cor. 6, 20; 7, 23; 1 Petri 1, 18; 1 Joh. 3, 16.), und erst wenn in Beziehung darauf das „für mich“ (1 Cor. 6, 11; Galat. 2, 20.) recht lebendig und klar persönlich angeeignet worden ist, wird auch die Frage: was thue ich nun für dich? dem Herzen wahrhaft zum innersten Lebenstriebe und zum freien Kraftquell für die Lebensheiligung. Denn nun kann dieselbe Liebe auch das dankbar ergreifen, was Gott schon in der Gegenwart dem in seine Gnadengemeinschaft Eingetretenen mittheilt, die Kindschaft gegen den Vater (1 Joh. 3, 1; 5, 1.) und die Gliedschaft am Leibe Christi, sowie den Besitz des heiligen Geistes, welcher uns diese Gnadengüter zueignet und versiegelt (1 Cor. 6, 15. 19.); und endlich ergreift sie, im zuversichtlichen Glaubensvertrauen der Hoffnung auch schon im Voraus dankbar die verheißene Herrlichkeit der Zukunft, in Zeit und Ewigkeit (1 Joh. 3, 2. 3; 1 Cor. 6, 2. 3; Col. 1, 5.). Das Zweite, die gegenwärtige Gnade und deren täglich erfahrene Erweisungen in den mannigfaltigen Wohlthaten Gottes im Inneren und Aeußeren, tritt in denjenigen Perioden und Zuständen des christlichen Lebens am meisten und oft fast ausschließlich hervor, welche dem Anfang desselben, wie er in christlicher Gemeine sich entfaltet, zugehören, während das Erste und Dritte, das Vergangene und das Zukünftige, als das Fernere, noch nicht in ganzer Klarheit und Tiefe erkannt und angeeignet worden ist. Aber es gehört zum nothwendigen Fortschritte der Entwickelung, daß der Gläubige vom Gegenwärtigen und durch dasselbe sich immer lebendig zurückführen läßt auf den verborgenen Grund all' dieser Seligkeit in Christi

Digitized by Google

Kreuz und weiterführen zur Erkenntniß der dereinstigen Vollendung derselben in der Hoffnung der Herrlichkeit. Erst in demselben Maße, als die dankbare Liebe im Glauben sich so vollständig entfaltet, wird auch die Heiligung des neuen Lebens zur ganzen und recht siegreichen Kraft gelangen. Jene Stufenreihe des Kindes-, Jünglings- und Vaterthums macht auch hier ihre Bedeutung lebendig geltend.

Die vollendete Erkenntniß Christi, in welcher wir die Krone des Vaterthums erkannten, ist dann aber auch nicht bloß ein immer tieferes sich Versenken in die geliebte Person des Erlösers als Individuum — diese ausschließlich subjektiv individuelle Anschauungsweise eignet vielmehr gerade dem Anfangsstandpunkte des Kindesalters — sondern wie im Sohne und Gottmenschen auch der Vater nach und nach immer mehr erkannt werden soll und wird, so wird diese persönliche Liebe zu Gott in Christo als dem absoluten Gnadenquell bei gesunder Entwickelung auch zunehmend eine zugleich principielle und objektive Geistes-Erkenntniß und Geistes-Liebe Christi als des Trägers und Ausdrucks der principiellen Wahrheit Gottes (1 Joh. 3, 4 ꝛc. — Eph. 4, 20. 21.). Denn wie in ihm die absolute Gnade offenbar geworden ist, so auch die absolute Wahrheit, Person und Princip sind in ihm Eines.

Dies führt dann zur Pleroſis auch jener heiligen Gesetzesfreude des alten Testamentes. Was dort nur äußere Satzung und Forderung war, das ist hier innerlich lebendig gewordene, erkannte und angeeignete Wahrheit, der reine Ausdruck der objektiven, organisch nothwendigen und principiellen Wesensbestimmtheit Gottes und seines Reiches, der ζωὴ αἰώνιος, welchem sich das subjektive Leben nun mit selbstbewußter Freiheit unter- und einordnet. Wir sagten im vorigen Paragraphen schon, daß bei Jakobus diese Seite zu ausschließlich und relativ äußerlich, nach alttestamentlicher Weise, auftrete, bei Johannes aber, mit der anderen, innig persönlichen — die Wahrheit mit der Gnade — tief und lebendig verschmolzen und in sie aufgenommen, zur vollen evangelischen Ausgestaltung komme. Bei diesem Apostel erkennen wir daher am klarsten, wie die heilige Freude des wiedergeborenen Herzens an der vollendeten Herrlichkeit des in Christo geoffenbarten und durch ihn lebenskräftig vorgebildeten Wesens und Willens Gottes, auf Grunde der Geisteserkenntniß von dessen absoluter Wahrheit und vernünftig heiliger Nothwendigkeit, in der That ein wesentliches und wirksames, zweites Motiv der evangelischen Heiligung ist, so lange es nur von jenem ersten und fundamentalen sich nicht loslöst. Das immer zunehmende anbetende Staunen über die Tiefe und Herrlichkeit dieser Wahrheit Gottes und des ewigen Lebens, das ächte Pathos des gereiften Christen, des Theologen zumal, treibt mit derselben Positivität und Kraft wie jene persönliche Dankbarkeit zu immer ganzerer Hingebung in die seligen Ordnungen des göttlichen Reiches, und es ist nicht richtig, wenn dies von einem einseitig praktischen Standpunkte aus öfters verkannt wird, wie z. B. auch von Zinzendorf nicht

Digitized by Google

oder weniger geschieht, während hier die reformirte Kirche eines ihrer Charismen lebendig entfaltet.

Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß der Blick auf diese Plerosis des Gesetzes Gottes in der Wahrheit, bei aller wesentlichen Positivität des Grundverhältnisses des Gotteskindes zu ihr und somit auch ihrer Wirkungsweise in dessen Heiligungsleben, zu gleicher Zeit auch sehr bestimmt ein negatives Moment, die Beugung über das Noch-nicht in der Heiligung, über den Abstand zwischen dem Urbilde und dem Abbilde, zur Geltung bringt, ja auch die klare Erkenntniß der unvermeidlichen und furchtbaren Folgen eines möglichen principiellen Abfalls erst recht schärft und vertieft (Röm. 8, 13; Gal. 6, 8; 1 Cor. 6, 9. 10; 1 Petri 1, 17.). Die extensive und intensive Vollendung der principiellen Betrachtung der göttlichen Dinge bringt dies mit sich, und eben dies ist von dem größten Segen und wirkt auf das Kräftigste dahin, der innig persönlichen Liebe jenen immanenten Grund heiliger Achtung und Ehrfurcht, demüthiger Scheu vor der Hoheit und Unverletzlichkeit ihres Gegenstandes zu erhalten. Gleichwohl wird daraus nicht jene unevangelische knechtliche Furcht, weil die Grundstimmung des Gotteskindes auch gegenüber diesem Vollbilde der heiligen Gotteswahrheit eben jene positive, erhebende, die demüthige Freude an ihr ist.

Und andererseits fehlt wiederum auch dem Gesichtspunkte der dankbaren Liebe zur Person Christi als des Vermittlers der beseligenden Gnade Gottes, obwohl er vorwiegend positiver Natur und Wirkungsweise ist, das negative Moment nicht, denn der Gläubige muß sich auch hier stets sagen, daß die Fülle der dargebotenen und schon erfahrenen Gnade seinerseits nicht so, wie es sein sollte, angeeignet und bewahrt, Gott dafür nicht so, wie er sollte geehrt und ihm gedankt worden ist. Ebenso erscheint auch der Gedanke der möglichen gänzlichen Untreue hier nicht minder abschreckend in seiner ganzen Abscheulichkeit als frevelhafter Undank gegen diese Liebe bis in den Tod (Hebr. 10, 29.).

So ist die Wahrheit und die Gnade, wie im Wesen, so auch in ihrer Wirkungsweise im gläubigen Herzen organisch unterschieden und doch auch wieder ebenso organisch geeinigt. Die Gnade wirkt mehr als subjektiver Besitz, aber doch auch als noch nicht genugsam ergriffene und genutzte Darbietung, also erhebend aber doch auch beugend; die Wahrheit wirkt mehr als objektive Lebensnorm, aber doch auch als subjektiver, wenigstens principiell schon angeeigneter Lebenstrieb, also beugend aber doch auch erhebend, und Beides gehört beidemal unlöslich zusammen. Das ist der Triumph der Gnade als Plerosis der Verheißung, daß sie nun auch das Gesetz, in dessen Plerosis als Wahrheit, zum lebendigmachenden Gesetze des Geistes und der Freiheit verklärt, weil sie eben die Erfüllung der Verheißung ist, welche dasselbe in das Herz — das neue, geistliche, statt des alten fleischlichen oder steinernen — schreibt (Jerem. 31, 33; Ezechiel 36, 26.) und so die gehorsame Befolgung desselben in der kindlich freien ehrfürchtigen Liebe des Glaubens möglich und wirklich macht.

Digitized by Google

§ 61.

Die Kraft zum neuen Leben.

Die einzig wirkende Kraft ist diejenige Gottes und seines Geistes, wie sie dem Gläubigen theils mittelbar theils unmittelbar zugetheilt wird. Er empfängt dieselbe seinerseits durch das Gebet, das fortwährende, wie das besonders hervortretende, welches, wenn es ist, was es sein soll, d. h. als Gebet im Namen Jesu, seine gewisse Verheißung hat und als der Lebensodem der persönlichen Gemeinschaft mit Gott allen fatalistischen Irrungen gegenüber in seinem Rechte und seiner Bedeutung zu wahren ist.

Fragen wir zuerst nach der in letzter Instanz das gesammte neue Leben tragenden und treibenden Kraft, im Sinne der objektiv wirkenden Ursache, so ist diese der Natur der Sache, wie dem einstimmigen Zeugnisse der Schrift nach keine andere, als die, welcher das neue Leben überhaupt seine Entstehung verdankt, die schöpferische Lebenskraft Gottes in Christo, zunächst seines Geistes, als des Samens und Trägers alles Guten im Menschen (Phil. 2, 13.). Alle eigene Kraft, in welcher Gestalt sie auch auftrete, hindert statt zu fördern. Hier muß die Wahrheit des evangelischen Grundprincips, allem nachträglich oft wieder eingemischten Pelagianismus zuwider, bis ans Ende treu bewahrt und durchgeführt werden. Er, Gott in Christo durch den Geist, ist Alles in Allem allein, wir, und wenn wir auch noch so sehr durch ihn und in ihm nach unserem Maße Alles geworden sind, sind und bleiben, haben und können in und aus uns selbst, ohne ihn und außer ihm, allezeit Nichts (Joh. 15, 5.).

Allerdings ist das Verhältniß des Göttlichen und des Menschlichen bei dem Gläubigen in seinem neuen gottmenschlichen Leben, weil derselbe eben als Gotteskind mit Gott und dessen Werke im eigenen Herzen wesentlich und principiell geeinigt ist, ein anderes, als im natürlichen Zustande, wo der Mensch dem göttlichen Wollen und Wirken noch mehr oder weniger widerstrebt. Es findet hier eine persönlich freie Mitwirkung von Seiten des Gläubigen statt, aber diese besteht, wie am Anfange bei der Neugeburt, so im Fortgange im neuen Leben bis in die Ewigkeit hinein in nichts Anderem, als darin, daß er Gottes Kraftentfaltung, in dem Maße und in der Art, wie Gott sie zu jeder Zeit und in jeder besonderen Beziehnng zu geben für gut findet, nicht hindert, sondern frei empfängt, und sich mit Allem, was er ist und hat, derselben zum selig „willenlosen" Werkzeuge und Gefäße immer vollständiger und freudiger in gottmenschlich freier Selbstbestimmung, also von der anderen Seite wesentlich und wahrhaft willenvoll, hingibt (Phil. 4, 12. 13;

Digitized by Google

2 Cor. 12, 9 ꝛc.). Wollte er dagegen irgendwann und wie etwas de suo dazuthun und in dem Sinne mit Gott theilen — in Bezug auf die wirkende Ursächlichkeit (1 Cor. 4, 7; 2 Cor. 3, 5.) beim Fortschritte des neuen Lebens — so ist dies das gerade Gegentheil von seiner Aufgabe, und der Anfang zur völligen Untergrabung des neuen Lebens, weil dasselbe dadurch von seiner Wurzel losgerissen werden, aus dem Bereiche seines gottgesetzten Princips herausfallen würde (Gal. 3, 3.). Dies ist die cooperatio im schlechten mechanischen, synergistischen und romanistischen Sinne, welche wir schon bei der Neugeburt ein für allemal abgewiesen haben und bis ans Ende abweisen müssen. In dem erörterten entgegengesetzten Sinne sind, wie die angeführten Stellen zur Genüge darthun, alle apostolischen Aufforderungen an die Gläubigen, dies und das zu thun oder nicht zu thun, allein zu verstehen und das ist es, was die evangelische Kirche in seiner Tiefe lebendig erkannt, und wenn auch nicht immer mit völliger Klarheit rein und allseitig durchgeführt, doch mit heiligem Rechte als ihr Kleinod stets geschätzt hat. Das Verhältniß ist, wie im Urbilde des innergöttlichen Gemeinschaftslebens selbst und im Vorbilde des geschichtlichen Verkehrs des menschgewordenen Gottessohnes mit dem Vater, so auch hier im heiligen gottmenschlichen Leben der Gotteskinder ein organisches und nicht ein mechanisches, ein Ineinander von göttlichem Wirken und menschlichem Empfangen, göttlichem Grundwirken und menschlichem Auswirken, aber nicht ein Nebeneinander von zwei, wenngleich in verschiedenem Maße, selbständig wirkenden Faktoren. Von hieraus allein tritt der im christlichen und kirchlichen Leben so mannigfach vorkommende Gegensatz von Synergismus und Quietismus, Nomismus und Anomismus, in das rechte Licht, und beide Abirrungen zeigen sich als die polar verschiedenen, aber im Wesen doch gleichen Aeußerungsformen des noch nicht genugsam überwundenen Mechanismus in der Auffassung des religiösen und ethischen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, welcher ursprünglich und eigentlich das *πρῶτον ψεύδος* des natürlichen, gottentfremdeten Zustandes mit seiner Passivität oder verkehrten Aktivität ist, während die Wahrheit allein in dem lebendig organischen Verhältniß der Reception und Reproduktion liegt, welche das Evangelium als der erfüllte *νόμος τοῦ πνεύματος* zur lebensvollen Freiheit entbindet (cf. § 1. 2.).

Diese wirkende Gotteskraft tritt nun, wie gesagt, zunächst auf in dem Wirken des heiligen Geistes, welcher im Herzen des Gläubigen wohnend, ihn treibt und leitet (Röm. 8, 9. 14.). Zum Theil geschieht dies auf ganz unmittelbare Weise im Innersten des mit Christo in Gemeinschaft stehenden Herzens (l. c. V. 16. 26.). Aber zu gleicher Zeit hat Gott auch diese seine Wirksamkeit ausdrücklich an die sichtbaren Gefäße des Wortes und Sakramentes, die Gnadenmittel, gebunden, wovon später mehr. Hier genügt der ethisch praktische Satz, daß in Folge dieser Gottesordnung der fleißige und rechte Gebrauch der Gnadenmittel zu den ersten und wesentlichen Kraftquellen für den Christen gehört, wenn es gilt, das neue Leben zu erhalten und zu fördern.

Digitized by Google

In allen diesen Beziehungen aber, sowohl was die innerlich unmittelbaren, als was diese äußerlich vermittelten Kraftwirkungen Gottes betrifft, sind diese nun ethisch bedingt durch das persönlich freie Empfangen des menschlichen Geistes. Auch nach dieser Seite hin gilt der Satz, daß das Verhältniß kein mechanisches, magisches oder rein naturhaft-organisches ist, sondern ein wahrhaft, d. h. geistig- oder ethisch-organisches, ein gottmenschliches im vollen Umfange des Begriffes. Diese geistig empfangende Thätigkeit auf menschlicher Seite vollzieht sich im Gebet des Gläubigen, und dies im weitesten Sinne des Wortes, als geistige Gegenwärtigkeit und Offenheit des Herzens für das göttliche Wirken und Walten in der Gemeinschaft der Seele mit Christo, ist der einzige Weg für den Gläubigen, sich die göttliche Kraft wirklich und wirksam zuzueignen, der einzige subjektive Kraftquell oder Canal, das ὄργανον λῃπτικόν. Solches Gebet ist des Menschen Thun, freie persönliche Thätigkeit, aber eben die rechte, organisch verhältnißgemäße, d. h. eine von Gott gewirkte, in Gott bestehende und auf Gott bezogene; nicht ein „Werk" im schlechten Sinne des außergöttlich selbsteigenen Thuns, sondern, wie es seinem Ursprunge nach auf Gottes Zuge und Triebe ruht, so ist es seinem Wesen nach gerade die fortgesetzte und immer wiederholte totale Abstraktion von allem eigenen Thun und eigener Kraft, wie sie Gott dem Herzen in der Neugeburt principiell eingegründet hat, und besteht seinem Ziele nach nur in dem reinsten Erflehen und Erharren des weiteren göttlichen Wirkens. Das Beten ist also eine solche geschöpfliche Thätigkeit, welche, wie diese ihrem wahren Begriffe nach immer soll und muß, in Gott Grund, Wesen und Ziel hat, ebenso wie das Glauben, und in der That ist ja das Gebet nichts Anderes, als die unmittelbare und in immer neuen Akten sich bethätigende primitive Lebensäußerung des Glaubens als der vertrauenden und empfangenden Liebe, das lebenbedingende Athmen der Seele in der neuen Lebensluft der Gemeinschaft mit Gott.

In diesem Sinne sehen wir den Heiland in einem steten inneren Gebetsumgange mit seinem Vater, und in demselben Sinne fordert er sowohl, als Paulus von den Kindern Gottes ein ununterbrochenes Gebet [1]). Dieses kann durch alle Zustände des äußeren irdischen Lebens hindurchgehen, in Ruhe und Arbeit, Einsamkeit und Gesellschaft, als die innerste Andächtigkeit des Geistes zu Gott.

---

[1]) Vgl. Joh. 4, 24; Luc. 18, 1; 1 Thess. 5, 17; Eph. 6, 18; Röm. 12, 12. In einigen dieser Stellen, besonders Luc. 18. ist — hier im Zusammenhange mit dem allgemeinen Karakter der synoptischen Lehre Jesu, wie speciell nach dem Folgenden (V. 2 ff.) — zunächst allerdings mehr ein anhaltendes Gebetsringen in der Gestalt unermüdeten äußeren Bittens und Flehens gefordert. Aber ein solches könnte gar nicht stattfinden, ohne diesen inneren Grund fortwährender Geistesgegenwärtigkeit zu Gott im Herzen, wie daher auch in Eph. 6. beides verbunden erscheint, wenn die specielle δέησις nach und neben der allgemeinen προσευχή genannt ist. Darum dürfen wir auch solche Stellen schon hier anführen. Am reinsten tritt, dem Karakter der Lehre Jesu bei Johannes gemäß, der hier zunächst in Rede stehende Gedanke in Joh. 4, 24. heraus.

Digitized by Google

Aber es liegt in der Natur des menschlichen Wesens und Lebens, daß diese innerste Grundbeziehung des ganzen Seins, Empfindens, Denkens und Wollens auf Gott in Christo sich je nach den einzelnen äußeren Anlässen in den verschiedenen Lebensmomenten auf besondere Weise auch in bestimmten Worten oder Gedanken, im lauten oder stillen Zwiegespräch der Seele mit Gott ausprägt. Dies ist das im engeren Sinne sogenannte Gebet, wo die προσευχὴ theils als Dank für die empfangene Gnade, εὐχαριστία, εὐλογεῖν, theils als Bitte um weitere Gnade, δέησις oder προσευχὴ im gleichen besonderen Sinne, auftritt.

Der Gegenstand des Gebetes ist heidemal die Gnade Gottes, dieser Begriff umfaßt aber für den Glauben Alles, Inneres und Aeußeres, Großes und Kleines. Der natürliche Mensch, sofern er überhaupt betet, und der Anfänger im Glauben stellt in seinen Bitten das Aeußere voran, und vergißt oft das Innere, aber auch den Dank für jenes. Der gegründete Gläubige handelt in beiden Stücken umgekehrt, denn er sieht sich allenthalben von göttlichen Wohlthaten umgeben, die er nicht verdient hat (Röm. 1, 8; 1 Cor. 1, 4 u. ö.), und weiß, daß das Eine und Ewige vor Allem noth ist. Ja er kann im Glauben auch für das schon danken, was er noch nicht erhalten, aber erbeten und von Gott zugesagt bekommen hat, denn er weiß, daß es gewiß kommen wird (Joh. 11, 41; 1 Joh. 5, 15.). Er bittet auch, je mehr er im Glauben ausreift, desto weniger nur für seine eigene Person, sondern immer mehr auch für Andere, in Kraft der Liebe des Geistes. Der Erweckte bittet vor Allem für sich um den Träger aller Lebensgnade, den heiligen Geist (Luc. 11, 13.), der Wiedergeborene besitzt ihn schon und kann daher aus der Fülle der im heiligen Geiste entzündeten Liebe zu Gott und den Brüdern nicht anders, als auch um die Förderung des Reiches Gottes, die Heiligung seines Namens und der Menschen Seligkeit bitten (Eph. 3, 14 ꝛc.). Darum kann der Herr im Vaterunser, als dem Gebet der Kinder Gottes und seines Reiches, diese Bitten — die drei ersten — mit vollem Rechte voranstellen. Weil aber doch der Gläubige für die Zeit noch im irdischen Leben steht und von Sünde und Schwachheit noch immer umfangen ist, so kann und soll er nichtsdestoweniger auch in diesen Beziehungen nicht aufhören zu bitten, sowohl was die Bewahrung, Reinigung und Vollendung des eigenen inneren Lebens, als was die Bedürfnisse des äußeren Daseins betrifft. Deshalb fügt der Herr im Vaterunser den drei ersten Bitten die vier folgenden hinzu, von denen die letzte auf die endliche, innere und äußere Erlösung vom Bösen und Uebel zugleich geht, die erste ganz ausdrücklich — und dem ursprünglichen Gedanken nach wohl ausschließlich — auf die Erhaltung und Nährung des leiblichen Lebens. Hebt auch ein besonderes gehobenes Geistesleben momentan über dieses Bedürfniß hinweg (Joh. 4, 32. 34.), so ist dies hienieden immer Ausnahme, und es gehört zur Vollendung des Glaubenslebens, daß auch das Aeußere und Kleine in demüthigem Dank von Gott empfangen, also auch erbeten wird, gleichviel ob der Gläubige äußerlich gerade Mangel daran leidet oder nicht. Im letzteren Fall wird durch die vierte Bitte und die damit

Digitized by Google

verbundene Danksagung der äußere Besitz und Genuß erst geheiligt und in das Glaubensleben des Geistes aufgenommen (1 Tim. 4, 5.). Daher ist dieser Bitte nicht mit einem gewissen christlichen Idealismus, der oft wohl gemeint ist, leicht aber auch zu hoffährtiger Verstiegenheit werden kann, ihre nächste und eigentliche Beziehung auf das äußere Leben zu nehmen.

Daß übrigens der Herr mit dem erwähnten Gebete, dem sogenannten Vaterunser, nicht eine magisch mechanische Gebetsformel, sondern ein geistiges Vorbild für unser rechtes Beten hat geben wollen, das versteht sich im Lichte des neutestamentischen Geistes von selbst. Dies Gebet des Herrn ist ja auch durchaus kein erschöpfendes, sofern es eben nur Bitte ist und nicht Dank, wie ihm auch — der Natur der damaligen Umstände zufolge — das für alles specifisch neutestamentische Beten so unerläßliche ἐν Χριστῷ, διὰ Ἰ. Χριστοῦ, dem Wortlaute nach noch fehlt. Es ist sehr wahr, daß für Zeiten und Momente der Gebets-Armuth, wo ohnehin das Herz weniger zum Danke als zur Bitte geschickt ist, gerade dies Gebet des Herrn ein schöner und gesegneter Vertreter der eigenen Worte sein kann. Aber theils darf dann die demüthige Hinwendung zum Sünderheilande und Mittler bei Gott am wenigsten fehlen, theils ist jenes Herrengebet doch auch dann nicht der einzige und unentbehrliche Ersatz weiteren eigenen Betens. Ein einfaches: Herr erbarme dich! aus dem gepreßten Herzen liegt da oftmals doch noch näher und genügt vollständig. Auch weiset ja Paulus beim Blick auf solche Zustände vielmehr hin auf eine noch innerlichere und ganz unmittelbare Vertretung durch den im gläubigen Herzen wohnenden und seufzenden Geist Gottes selbst, durch welche auch ohne jedes Wort das Sehnen und Ringen der rathlosen und geängsteten Seele zum gottgefälligen Gebete verklärt wird (Röm. 8, 26.).

Und hier kann denn auf Grunde der entweder schon vorhandenen oder doch noch möglichen und im Glauben erhofften Gemeinschaft der Gnade und des Geistes auch die priesterliche Fürbitte des Gläubigen für andere Menschen segensreich eintreten, auch wol in der Gestalt des äußeren gemeinsamen Gebetes. Auf dies Letztere kommen wir im folgenden Paragraphen zurück.

Was das Erstere betrifft, so wird der Segen der Fürbitte Anderer nicht zu beschränken sein auf das Gebet der lebenden Gläubigen, wie protestantische Aengstlichkeit im Zusammenhange mit einer zu beschränkten Eschatologie leicht thut. Es wäre durchaus unnatürlich, zu meinen, die bei dem Herrn Seligen sollten, mögen sie nun speciell wissen um die Bedürfnisse ihrer Lieben auf Erden, oder nicht, für sie keine Fürbitte mehr haben. Und es hindert in der That von biblisch dogmatischer Seite Nichts, dies zu behaupten. Denn wenn auch die Schrift nichts Direktes davon sagt, und das aus guten praktischen Gründen, so gibt sie doch indirekte Andeutungen dafür. Die Bitte des Reichen in Luc. 16. erlaubt mit gutem Grunde den Schluß a minori ad majus in diesem Sinne und eine richtige dogmatische Benutzung dieses Gleichnisses, welche beachtet, daß

Digitized by Google

in demselben von Christi Erlösungswerk noch gar nicht die Rede ist, kann aus der Abweisung dieser Bitte dort auch nicht folgern, daß solche Fürbitte der Vollendeten in Christo keine Statt bei Gott fände. Ebenso geht zwar das in demselben Capitel im Anschluß an die Geschichte vom ungerechten Haushalter Gesagte (V. 9.) keineswegs zunächst und ausschließlich auf vollendete Gottesfreunde, aber es schließt diese Beziehung für die weitere Ausführung und Anwendung des Gedankens ebensowenig aus. Vielmehr liegt in dem Satze der Schrift, daß des vollendeten Christus hohepriesterliche Fürbitte eine fortgehende ist, gerade auch der andere, daß es diejenige der Seinigen ebenfalls sein wird. Sollen sie dereinst mit ihm richten, so dürfen und werden sie auch bis dahin mit ihm das Gegentheil thun, Gericht abwenden, so viel an ihnen ist. Nur darf der ächte biblische Evangelismus daraus eben nicht die falschen Folgerungen ziehen, wie der Romanismus. Weder sollen wir als Lebende solche Fürbitte der Vollendeten anrufend begehren (Conf. Aug. art. 21. Apol. c. 9.), denn es ist uns durchaus kein regelmäßiger Verkehr mit ihnen gewährt, und eben weil wir dies nicht sollen und können, schweigt die Schrift auch über die Sache selbst, die Fürbitte der Heiligen. Noch auch findet der Gedanke irgend einen Raum, als könnte solche menschliche Fürbitte auch der begnadigtsten Vollendeten je einem Menschen ohne Christum, oder doch „nach dem Ansehen der Person" auf unheilig willkürlichem Wege Gnade schaffen (cf. Jerem. 15, 1.). Wenn dies schon in Bezug auf die lebenden Gläubigen in 1 Joh. 5, 16. direkt und selbstverständlich ausgeschlossen wird, so kann ein solcher Gedanke noch viel weniger gehegt werden in Betreff der Vollendeten, deren Wollen und Bitten noch viel mehr von allen Schranken und Beziehungen des zufällig Natürlichen befreit und ganz eingegangen ist in das heilige Bestimmtsein von der Geisteswahrheit Gottes in Christo. Mithin kann die evangelische Kirche mit Recht und Zuversicht auch hier die Wahrheit in der römischen Irrlehre sich vollkommen aneignen, ohne in irgend eine Gefahr zu kommen, daß sie von den verderblichen Folgen der letzteren Schaden leide.

Die andere Seite dieses Gegenstandes ist die Frage, ob nun auch eine wirksame Fürbitte lebender Gläubiger für schon Gestorbene stattfinden könne, oder nicht. Diese greift noch tiefer in das verkehrte Wesen der römischen Kirche in Lehre und Praxis, aber auch hier läßt sich Wahres und Falsches recht wohl von einander scheiden, wenn die eben entwickelten Principien auch auf dies Verhältniß strenge angewendet werden. Aber diese Frage gehört mehr in die Eschatologie, weil die Bejahung derselben auf bestimmten Voraussetzungen in Bezug auf diese beruht. Und dann werden wir in der heiligen Schrift jedenfalls auch hier in keiner Weise zu einer solchen Fürbitte für noch erlösungsfähige Gestorbene angewiesen, eben damit solche Mißbräuche, wie die römischen Seelenmessen, vermieden werden sollen. Aus beiden Gründen gehen wir hier nicht näher auf diese Frage ein und bemerken nur dies, daß wenn die Glaubensbitte des Kindes Gottes für den Sünder „nicht zum Tode" nach 1 Joh. 5. segensreich ist, und wenn es solche Sünder unter den Gestorbenen gibt, der Liebesdrang des

Digitized by Google

Gläubigen, auch einem solchen, vielleicht einem nahen Angehörigen, mit seiner Fürbitte bis in das Jenseits nachzugehen, in dem angeführten apostolischen Worte wenigstens nicht verurtheilt wird. So sagt auch Melanchthon in der Apologie (cap. 12. fin. von der Messe für Verstorbene): „Wir nehmen den Aërius (der gelehrt hatte, die Gebete für Verstorbene seien unnütz) nicht in Schutz, sondern mit euch rechten wir u. s. w.“.

Kehren wir zu unserem eigentlichen Gegenstande zurück. Allem wahren Gebete nun, mag sonst seine äußere Art und Erscheinungsform sein, welche sie will, wird vom Herrn unbedingt die Erfüllung verheißen (Joh. 14, 13.). Aber eben auch nur dem wahren kann dies gelten, nicht jedem Gebete überhaupt, d. h. jedem Vortrag irgend eines inneren oder äußeren Anliegens an Gott, wie ebensowohl die Erfahrung des Christenlebens als das geschichtliche und lehrhafte Zeugniß der Schrift selbst zur Genüge darthut (Matth. 20, 22; 2 Cor. 12, 8. 9; 1 Joh. 5, 16.). Wir Menschen wissen viel zu oft bei Dem, was wir uns oder Anderen wünschen, nicht, ob es beiden frommt. Allerdings dürfen wir eben deshalb Alles, Aeußeres und Inneres, Kleines und Großes, unserem Gott kindlich vortragen, sofern wir nicht nach Schrift und Gewissen wissen müssen und wirklich wissen, daß der Gegenstand ein von vornherein ungöttlicher ist. Und eine Selbsttäuschung hierüber kann nur auf dem Standpunkte großer Unentwickeltheit oder in momentaner Schwachheit des Glaubensbewußtseins vorkommen. Es bleibt dies immer Ausnahme. Aber ebenso gewiß dürfen wir auch im anderen Falle, wo an und für sich in der Bitte nichts Ungöttliches liegt, doch nie bitten, ohne den Ausdruck unseres Nichtwissens davon in das Gebet aufzunehmen, ob Gott nach seiner Liebe und Weisheit nun gerade jetzt und gerade so uns das Erbetene geben wolle und könne (Matth. 26, 39 ꝛc.). In dieser Hinsicht ist es ebenfalls nur Ausnahme, wenn uns Gott durch seinen Geist unter besonderen Umständen die innere positive Gewißheit gibt, daß er gerade jetzt um diese Sache gebeten sein wolle, um sie dann zu geben. Dies war bei dem Gottmenschen gerade das Gewöhnliche und jemehr das gotteskindliche Leben reift, kann und soll es ja auch bei den Seinen immer häufiger eintreten, aber begrifflich bleibt es doch immer Ausnahme im Lauf dieses unseres irdisch beschränkten Daseins. In diesem wird für den gewöhnlichen Gang durch das: „doch nicht mein, sondern Dein Wille geschehe“, das Gebet zum wahren, erhörlichen Gebet, zum Gebet des Glaubens, welcher als solcher das Bewußtsein der Unwissenheit des Menschen ebenso bestimmt involvirt, wie dasjenige der Allmacht und Weisheit der göttlichen Liebe. So, und nur so kann unter der einigen Bedingung des Glaubens dem Gebete die Erhörung verheißen werden, wie mitunter an Stellen geschieht, in welchen der Ausdruck ein ächt populärer, voller ist, der der Limitation hier ebensosehr bedarf, wie an so vielen anderen ebenfalls (cf. Marc. 11, 24; Jac. 1, 6.).

Für den Begriff des kindlichen, zuversichtlichen, aber auch willenlosen Glaubens ist es nur ein anderer, erläuternder Ausdruck, wenn bei Johannes dieselbe Verheißung gewisser Erfüllung dem Beten „im Namen

Jesu" gegeben wird (Ev. Joh. 14, 13. 14; 16, 23. 24.), d. h. im Blick auf das objektive Verhältniß des Bittenden zu Gott dem Beten im Glaubensvertrauen auf Christum als den Versöhner und Mittler zwischen Gott und den Menschen, und im Blick auf das subjektive Verhalten des Bittenden zu Gott dem Beten im Glaubensgehorsam unter sein Wort und seinen Willen (Joh. 15, 7; 1 Joh. 5, 14. 15; 3, 21. 22.), also mit einem Worte dem Beten in Glaubens- und Liebes-Gemeinschaft mit ihm. Nach diesem Kanon sind denn endlich auch die Stellen zu erklären, welche, für sich allein und dem Wortlaut nach durchaus mißverständlich, überhaupt nur das Bitten fordern (Matth. 7, 7. 8.), und zum Theil im praktischen Interesse dabei allen Nachdruck legen auf das dringliche Anhalten, das „unverschämte Beilen" im populär plastischen Ausdruck (Luc. 11, 8; 18, 1 ꝛc.). Ein eigenwilliges Gebet würde ja durch diese Hartnäckigkeit nur um so weniger erhörlich, oder es kann erfahrungsgemäß die Folge haben, daß Gott zur Züchtigung dieses Eigensinnes wol einmal thut, was begehrt wird, und so den in falscher Weise Bittenden durch seine eigene Verkehrtheit auf das Empfindlichste straft. Dagegen hat das ächte, willenlose Glaubensgebet seinen Lohn und Segen darin, daß, wenn auch nicht immer gerade so und gerade dann, wie es begehrt worden, die Erhörung erfolgt, ja vielleicht in ganz entgegengesetzter Form und viel später, sie gleichwohl zur rechten Zeit und in der rechten Gestalt unverbrüchlich gewiß kommt. Dies hintennach dankbar erkennen zu dürfen, ist des Gläubigen gesegnete Geistesschule, mag nun das Erbetene im Gebiete des Inneren oder Aeußeren, Fremden oder Eigenen gelegen haben.

Was dagegen jene vorher erwähnten außerordentlichen Fälle betrifft, wo kraft gottgewirkter specieller Geistesgewißheit bedingungslos gebetet werden darf und soll, so versteht sich hier von selbst, daß es sich dabei von vornherein nur um heilige, gottgewollte Zwecke handeln kann, denn Gott selbst diktirt ja gleichsam ein solches Gebet. Der Gegenstand eines solchen Gebetes kann ein innerlicher oder auch ein äußerlicher sein, als Mittel zur Förderung des Gottesreiches in Anderen oder auch dem Bittenden selbst, nicht aber ein äußerlicher als solcher, im außergöttlich selbstischen Interesse, es sei für das eigene Ich oder für Andere. Aber in dieser Weise auch nicht ein innerlicher, wie er zwar an und für sich so gar nicht begehrt werden kann, im wirklichen Leben aber entweder aus Unwissenheit oder mit bewußter Unlauterkeit bekanntlich nicht ganz selten so begehrt wird. Ein solches Gebet gehört in das Gebiet der Wunderkräfte, δυνάμεις, welche, zumal für diese Zeit der Kirche, doch immer nur seltenere Erscheinungen in der göttlichen Haushaltung sind. Allerdings redet der Herr vom Wunderglauben, wie er in einem solchen Gebete seinen Ausdruck findet, so, als ob er Allen zu allen Zeiten zukäme (Matth. 17, 20; Marc. 11, 22 ꝛc.; cf. Acta 9, 40.). Aber auch hier müssen wir aus anderen Stellen die limitirende Erläuterung nehmen, wie sie uns namentlich Paulus gibt (1 Cor. 12, 28; 13, 2.). Er sagt, daß dies Gaben, χαρίσματα, sind, welche Gott den Einzelnen

Digitized by Google

dauernd oder vorübergehend mittheilt, je nachdem sie selbst oder ihre Umgebungen dessen bedürfen, und die Zeitverhältnisse der göttlichen Reichsgeschichte im Allgemeinen es mit sich bringen. Allerdings ist damit zugegeben, daß kein *specifischer* Unterschied zwischen diesem besonderen charismatischen und dem allgemeinen christlichen Glaubensgebete besteht, und ein solcher findet auch nicht statt, und kann nicht statt finden. Aber ein relativer — gradueller oder modaler, und ökonomischer — Unterschied zwischen beiden Arten des Gebetes muß allerdings festgehalten werden. Alles speciell Charismatische, es sei ständig oder nur momentan verliehen, gehört zur *Blüthe*, zum *besonderen Schmucke* des christlichen Lebens, aber nicht zum Wesen desselben, und gibt keinen unmittelbaren Maßstab ab für die Beurtheilung seines jedesmaligen innersten ethischen Werthes vor Gott. Sonst könnte die Schrift nicht auch von solchen Großthaten reden, die sogar von offenbar Unlauteren vollbracht werden, welche für ihre Person vom Herrn verworfen werden müssen (Matth. 7, 22; 1 Cor. 13, 1. 2.). Im Falle der Lauterkeit und Göttlichkeit eines solchen Gebetes dagegen kommt es auf die Beschaffenheit des Gegenstandes nicht an. Ist derselbe ein äußerer, geht aber dabei über den gewöhnlichen Naturlauf und den gewöhnlichen Zusammenhang menschlicher Verhältnisse und Handlungen hinaus, so ist sein Eintreten auf das Glaubensgebet hin ein Wunder Gottes im engeren Sinne. Aber dies ist der seltnere Fall, und auch wenn die Bitte sich nur darauf bezieht, daß irgend etwas sonst auch Vorkommendes zu dieser bestimmten Zeit, an diesem bestimmten Orte sich ereignen möge, ist die Erfüllung immer ein Wunder im weiteren Sinne, ein „Vorsehungswunder", und hat für den Glauben die gleiche praktische Bedeutung. Ohnehin ist hier die Grenze oft schwer zu ziehen, da der Begriff des Natürlichen nie ein ganz abgeschlossener ist, und auch etwas an sich sonst Gewöhnliches durch quantitative Steigerung schon zu etwas Uebernatürlichem werden kann. Je mehr aber in der einen oder anderen Weise der Karakter des Außerordentlichen allen solchen Fällen eignet, desto mehr ist auch in der Behandlung und Beurtheilung derselben die zarteste Gewissenhaftigkeit und demüthige Nüchternheit vonnöthen.

Aus demselben Grunde unterliegt gerade ein solches Gebet und dessen Erhörung immer in ganz besonderem Grade dem Zweifel des Unglaubens und Schwachglaubens. Aber in irgend einem Maße ist dies bei allem Gebete der Fall, und es ist da die gewöhnlichste Einwendung gegen den Werth und die Kraft des Gebetes die, daß doch Gottes Willen und Thun nicht bestimmt werden könne durch Wort und Willen des Geschöpfes. Dieser Satz hat auch sein Recht für jeden populär fatalistischen oder flach deistischen Standpunkt, für den christlich theistischen aber, ja selbst schon einen consequenteren philosophisch deterministischen nicht. Allerdings kennt jener christliche Theismus die Absolutheit Gottes, von welcher der pantheistische Determinismus in falscher Weise immer ausgeht, erst recht in ihrer ganzen Bedeutung als Eigenschaft des *persönlichen* Gottes, aber eben darum müßte er, einmal vom abstrakt-*theologischen* Gesichtspunkte

Digitized by Google

aus die Sache betrachtend, dies Gebet des Menschen ja ebensosehr als von Gott geordnet ansehen, wie irgend eine andere Thätigkeit desselben, denn es wäre auch nur ein Glied in dem großen Ganzen der göttlichen, einmal fertigen, Weltordnung, wie sein nachheriger Erfolg ein zweites. In der That ist es eine wunderliche Inconsequenz, erst einen fatalistischen Hauptsatz aufzustellen und dann doch noch Handlungen des Geschöpfes zu setzen, die außerhalb jenes, seinem Begriffe nach doch nothwendig allumfassenden Mechanismus göttlicher Bestimmung und Waltung ergehen, wie die Fliege sich auf der Uhr bewegt, und allerdings nicht in der Lage ist, in den inneren Gang ihres Räderwerkes hemmend einzugreifen. Dem populären Bewußtsein, welches Gott und Mensch ein für allemal nur in einem äußerlichen Nebeneinander zu denken weiß, mag so etwas wohl widerfahren, aber schon jeder wirklich philosophische, klare und consequente Determinismus wird sich davon frei erhalten, und kann dann auch das Gebet formell in seiner Bedeutung immerhin stehen lassen, nur daß er es in Praxi selten anwenden wird! Die rechte christliche Glaubensgnosis ihrerseits läßt es an dieser Klarheit und Strenge des Begriffes nicht fehlen und weiß wohl, daß in gewissem Sinne allerdings Alles von Gott geordnet, und absolut nichts (Matth. 10, 30.), also auch nicht das Gebet des Gläubigen als ein Faktor im Gesammtorganismus der Menschengeschichte, außerhalb des Willens und Waltens Gottes als der absoluten Persönlichkeit, steht. Aber sie weiß auch, daß diese Betrachtungsweise, sofern sie die Freiheit des Geschöpfes, einseitig und mechanisch durchgeführt, aufheben will, eben eine falsche wird, und ihre Wahrheit nur behält in der organischen Verbindung mit der anderen, anthropologischen, wonach Gott allerdings sich bestimmen läßt wie durch das Verhalten überhaupt, so auch durch die Bitten seiner Geschöpfe und Kinder. Wir haben uns in § 38. schon darüber ausgesprochen, wie die Erhabenheit und Tiefe des allumfassenden Weltregimentes der absoluten göttlichen Persönlichkeit eben darin bestehe, daß sie die freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe ewig schaut und in ihren Gesammtplan einordnet. Freilich haben wir uns auch die Unmöglichkeit für unser endliches Denken nicht verhehlt, dieses organische Verhältniß formell begreiflich, richtiger: vorstellig zu machen. Aber der gereifte Gläubige glaubt eben die Lösung des Räthsels zuversichtlich, auch ohne sie zu „sehen“, und dieser Glaube ist auch hier sein Sieg, so daß er, je gründlicher er das vorliegende Verhältniß denkend durcharbeitet, desto mehr wieder zu der allerkindlichsten Gebetspraxis gelangt, an welcher grundlose Zweifel fast einen Jeden zu irgend einer Zeit einmal gehindert haben.

Von hier aus fällt dann auch das rechte Licht auf die im dogmatischen und ethischen Interesse oftmals bewegte Frage, ob das Gebet des Christen denn überhaupt ein Handeln sei, eine wirksame Thätigkeit, oder nicht vielmehr bloß der Ausdruck der absoluten Ergebung im Worte, als Siegel für deren Vorhandensein im Herzen. Dies ist richtig zunächst für den ethisch praktischen Gesichtspunkt, insofern als keinem erhörlichen Gebete die Bedingung — „wenn es Dein Wille

Digitized by Google

ist" — fehlen darf, welche ja auch jenem besonderen charismatischen Gebete nur formell fehlt, weil der Betende hier eben ausnahmsweise schon im Voraus weiß, was Gottes Wille ist. Unrichtig aber ist jener Satz, wenn er so gefaßt wird, daß man daraus folgert, an sich bedürfe es gar keines Gebetes und die höchste Entfaltung des Glaubenslebens sei das Verstummen des Gebetes in vollendeter unthätiger Versenkung in Gott. Denn der Gebetsumgang mit Gott ist des Gotteskindes Leben und höchste Freude, wie am besten das Beispiel Christi während seines Wandels auf Erden zeigt. Wiederum ist der obige Satz richtig weiter in theologisch speculativer Beziehung, sofern ja allerdings schließlich nichts geschieht, also auch nicht erbeten werden kann, als was in erster oder zweiter Linie der gute und heilige Wille Gottes ist. Unrichtig dagegen ist der Satz unter diesem dogmatischen Gesichtspunkte, wenn er so verstanden wird, als gäbe es diesen Unterschied eines ersten unbedingten und eines zweiten bedingten Gotteswillens nicht, und das Beten des Menschen, wie sein Verhalten überhaupt, sei in keiner Weise bedingend für die concreten göttlichen Willensbestimmungen in der Regierung der Welt und seines Reiches [1]).

Noch bleibt die Frage übrig, an welche göttliche Person sich das christliche Gebet zu richten habe? Aber in Uebereinstimmung mit dem in § 55 über die Gemeinschaft mit Gott überhaupt in Bezug auf diesen Punkt Gesagten müssen wir uns auch hier billig allzu engbindender Bestimmungen enthalten. Die Schrift zeigt vorwiegend ein gotteskindliches Gebet zum Vater, aber hie und da auch ein jüngermäßiges zum Sohne als dem erhöhten Meister und Herrn. Im Blick auf diese Thatsache wird nach dem soeben über die Natur unseres verschiedenen Betens Bemerkten nur soviel zu sagen sein, daß es vorzugsweise das Gebet des Anfängers in Christo, des leiblichen und geistlichen Kindes, des reuigen Sünders, oder auch des angefochtenen Gläubigen, sodann auf allen Stufen des Glaubenslebens in Christo das im einzelnen Falle unwissende und unbefangene Fragen und Wünschen, also das unmittelbare Zwiegespräch der Seele mit dem Unsichtbaren überhaupt sein wird, welches sich zunächst an den Sohn, als dem Kinder- und Sünder-Freund, den priesterlichen Fürsprecher beim Vater, den menschlich anschaulichen und nahen Meister und Lebensgefährten richtet (Joh. 20, 28; Luc. 23, 42; Acta 7, 59. 60; 2 Cor. 12, 8.). Dagegen wird das freudige, glaubensgewisse Gebet des versöhnten und gottgeeinigten, in Christo erstarkten und ihm ähnlich gewordenen υἱὸς θεοῦ, also namentlich auch das gemeinsame Gebet in öffentlicher Versammlung, wo der Gemeinglaube der Gesammtheit die Schwachheit des Einzelnen trägt und hebt, zumal zur „Sonntagszeit" der Kirche, sich ohne Umschweif an den im Sohne durch den heiligen Geist nahen Vater

[1]) So sagt von seinem Standpunkte aus Schleiermacher Dogm. II, S. 476: »Dies streitet gegen unsere erste Grundvoraussetzung, daß es kein Verhältniß der Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer«. Gerade dies ist das πρῶτον ψεῦδος seines Systems, welches dasselbe allem religiösen und sittlichen Leben, das darin waltet, zu Trotz immer wieder in pantheistische Anschauungen und auf naturhafte Kategorien zurück führt.

Digitized by Google

wenden (Joh. 16, 23. 26. 27; Eph. 3, 14 ff; Acta 4, 44.). Aber gleichwohl kann auch ein solches Gebet im Namen Jesu an diesen selbst gerichtet sein, (Joh. 14, 13 ἐγὼ ποιήσω), und daß es in dieser Beziehung ökonomisch geordnete Tropenverschiedenheiten in der christlichen Kirche geben kann und wirklich gibt, sollte nicht geleugnet werden. Die Geschichte der Kirche legt dafür ein zu lautes Zeugniß ab, und die Brüdergemeine insonderheit, mit ihrem Beruf für die Zeit des christuslosen Deismus und Rationalismus, wie an die Armen und Elenden aller Zeiten, ist dafür ein eminenter gottversiegelter Thatbeweis. Auch erinnerten wir früher schon daran, daß hier wie überall die Extreme sich berühren, und oftmals das Gottvater-Gebet gerade der Ausdruck eines Standpunktes großer Gottesferne, vor dem Anfang aller inneren und lebendigen Glaubensgemeinschaft mit ihm in Christo, ist. So ist es bei jenem Rationalismus mit seinem wesentlich nur noch heidnischen Glaubensbewußtsein, oft aber auch im Gebiete todter Kirchlichkeit und ihrer höchstens gesetzlich alttestamentlichen Frömmigkeit [1]). Ein Gebet zum heiligen Geiste findet sich im neuen Testamente gar nicht, und doch läßt sich auch dagegen, wenigstens vom Standpunkt des vollen biblisch-kirchlichen Trinitätsbekenntnisses, nichts irgend Genügendes aufbringen. Allerdings erklärt und begründet sich jener Umstand auch für diesen Standpunkt genugsam, durch die bestimmte ökonomische Stellung, welche die dritte Hypostase als nächstes Subjekt der Immanenz Gottes in den Gläubigen einnimmt, und es ist daher ganz in der Ordnung, daß ein Gebet zum heiligen Geiste auch in der Kirche stets das Seltnere, Ausnahme, bleibt, aber ebensosehr hat diese doch mit gutem Grunde zu keiner Zeit sich das Recht nehmen lassen, ein solches an ihn zu richten. Der Geist des Evangeliums ist auch in dieser Beziehung ein Geist der Freiheit. Die Form ist nicht das Wesen. Das Wesen aber besteht für alles Gebet in der durch Gedanken, Empfindung und Wort sich ausgestaltenden geistigen Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo durch den heiligen Geist [2]). Diese ist Kern und Krone des neuen Lebens aus Gott und wächst, mit dessen Geburt gegründet, durch seinen Fortschritt Stufe um Stufe dem Ziele des endlichen ewigen Schauens zu. Weil das Gebet der Träger und Vermittler dieser Gottesgemeinschaft ist, ist es der einige und genugsame subjektive Kraftquell für das neue Leben.

---

[1]) Vergl. über diese Frage u. A. v. Meyer Blätter für höhere Wahrheit S. 410 ꝛc., Heubner, Concordanz, Anhang S. 19 ꝛc., Helm, Bibelstunden S. 273 ꝛc., Stier zu Joh. 14, 13 ff.

[2]) Vielleicht ist es paulinischer zu sagen: durch (διὰ) Christum im (ἐν) heiligen Geist, weil Paulus den Herrn mehr objektiv geschichtlich betrachtet, aber johanneischer: in Christo durch den heiligen Geist, weil Johannes die Immanenz Christi in den Seinen und Gottes in ihm mehr betont, den heiligen Geist aber mehr als die von beiden ausgehende wirksame Kraft des neuen Lebens hervortreten läßt. (1 Joh. 3, 24. 4, 13.)

§ 62.

Die Grundbestimmtheit des neuen Lebens zur Gemeinschaft.

Das neue Leben ist seinem Ursprunge und Wesen nach nicht ein bloß individuelles zwischen dem Einzelnen und Gott in Christo, sondern auf Grunde dieser ersten und hauptsächlichen Beziehung ein auf allen seinen Stadien gemeinschaftliches, und kann nur so zu seiner allseitigen Ausgestaltung und Vollendung kommen. Dies zeigt die Schrift ebensowohl, als die Geschichte und Erfahrung der Kirche aller Zeiten positiv oder doch negativ. Je inniger diese Vereinigung der Gläubigen zum gemeinsamen neuen Leben im Herrn ist, desto kräftiger ist der Fortschritt Aller in Erkenntniß und Lebensheiligung und die organische Durchbildung des Ganzen nach seiner freien Mannigfaltigkeit im Aeußeren wie nach seiner festen Einheit im Centrum, desto wirksamer aber auch die fortwährende Selbstbethätigung des neuen Lebens nach Außen hin durch evangelisches Zeugniß in Wort und Werk.

Wir haben bisher das neue Leben nur unter dem individuellen Gesichtspunkte betrachtet, und mußten dies, weil im Reiche des persönlichen Gottes die Neuzeugung und Entfaltung gottmenschlicher Persönlichkeiten nothwendig den Ausgangspunkt der Gesammterneuerung des begnadigten Menschengeschlechts bildet, daher das erste und nächste Ziel der auf den Bau des Gottesreiches gerichteten Heilszueignungsthätigkeit von Seiten Gottes und seiner menschlichen Diener ist. Aber eben so gewiß ist auch, daß die Vollendung des Einzelnen als Einzelnen nicht das letzte Ziel des Werkes sein, ja, daß sie in dieser Gestalt überhaupt gar nicht realisirt werden kann, sondern schon der Einzelne vielmehr nur im Gemeinschaftsverhältniß zur Gesammtheit wird, was er werden soll, und dann überhaupt erst in der gesammtheitlichen Vollendung des Gottesreiches die göttliche Idee zum realen Ausdruck gelangt.

Wir haben im göttlichen Wesen selbst nach seiner dreieinigen Grundbestimmtheit das ewige Urbild aller gottesbildlichen menschlichen Lebensvollendung wie nach der einzelpersönlichen, so nach der persönlich-gemeinschaftlichen Seite erkannt, und uns dort principiell darüber orientirt, daß der Begriff der wahren Persönlichkeit seinem Wesen nach den der persönlichen Gemeinschaft, der Begriff des Geistes den der Liebe nothwendig fordert und in sich trägt. Das der Persönlichkeit unveräußerliche Princip des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, der Selbständigkeit gegenüber anderen Persönlichkeiten, fordert mit innerer Nothwendigkeit das zweite Princip der Selbsthingebung an dies Andere,

Digitized by Google

in Erkenntniß und Liebe. Ohne diese stete Selbsthingebung in der Selbstständigkeit oder Selbstbewahrung würde das persönliche Wesen sowohl der Freiheit als der Heiligkeit, somit des Lebens im niederen und höheren, metaphysischen und ethischen Sinne entbehren. Seine Persönlichkeit wäre, wie dies da, wo die Sünde herrscht, wirklich der Fall ist, eine in beschränkter und verwerflicher Selbstsucht verkrüppelte, nicht die wahre und gesunde nach Gottes Bilde und Willen. Und dazu kommt bei dem Menschen als Geschöpfe Gottes noch besonders die nothwendig gegebene, gottgeordnete Begrenzung der Einzelnen im Verhältniß zu den Mitgeschöpfen, wonach Gott Jedem seine besonderen Gaben und Kräfte, Keinem aber alle zugleich gegeben hat.

In Folge davon fanden wir die Menschheit schon bei der ersten Schöpfung von vornherein als Gemeinschaft gestiftet und auf weitere Gemeinschaftlichkeit in jeder Beziehung angelegt. Wir sahen entsprechend in der Lehre von Christi Person und Werk wie, nachdem im Stande der Sünde mit dem Gemeinschaftsverhältniß des Menschen zu Gott auch dasjenige der Menschen zu einander zerrissen worden war, der Heiland als Logos ἄσαρκος sowohl wie als ἔνσαρκος in einer grundwesentlich gesammtheitlichen Beziehung zum ganzen Geschlechte steht und der einzelne Sünder principiell eben nur darum an dem in Christo gestifteten Heile Theil nahm, weil er Glied dieser Gemeinschaft ist, in deren Kreis der Gottmensch gliedlich eingetreten ist, um, Einer für Alle, das Heil derselben zu begründen. Wir wiesen ferner bei der Lehre von der Neugeburt darauf hin, daß das Gottesreich sich in dieser Bestimmtheit von Anfang an auch geschichtlich gründe und fort und fort baue, indem durch menschliche Vermittelung der Einzelne wie zum natürlichen, so auch hier zum geistlichen Leben geboren werde, und wir wurden da mehrfach daran erinnert, daß ähnlich wie auf physisch-psychischem Gebiete, so auch auf diesem pneumatischen nicht bloß der unmittelbare menschliche Vater oder Geburtshelfer vorausgesetzt werde, sondern dieser nur der Repräsentant einer größeren Gemeinschaft, der Gemeine der Gläubigen, sei, wie der Herr seine Kirche als solche gleich am ersten Pfingsttage gegründet hat. Ebenso wurden wir endlich auch in der Lehre vom neuen Leben mehr als einmal hingeführt auf diese innige Bezogenheit des individuellen gotteskindlichen Lebens in seinem Bestehen und Gedeihen auf das Gemeinschaftsverhältniß zur übrigen Gottesfamilie und auf seine Bedingtheit durch deren direkte und indirekte Einwirkungen. Jene organische Stufenentwickelung des neuen Lebens (§ 57) gibt, wie für den Einzelnen ein *Nacheinander* von verschiedenen Stadien der Lebensentfaltung, so für die Gesammtheit eben damit auch ein mannigfaches *Nebeneinander* derselben, welches für die richtige und allseitige Entwickelung der Einzelnen von höchster Bedeutung ist. Durch beides zusammen erst vollendet sich der durchgehende *organisch*-ethische Karakter dieses gottmenschlichen Lebensganzen in Christo, wie die heilige Schrift, besonders Paulus, ihn im Bilde des menschlich-leiblichen Organismus so tief und treffend darstellt (1 Cor. 12, 12; Eph. 4, 16;

Digitized by Google

Col. 2, 18. 19.). In diesem Lichte zeigt der Apostel die Bedeutung der gottgesetzten Aemter wie der freien Mannigfaltigkeit der Gaben in der Gemeine (Eph. 4, 11 ꝛc.; 1 Cor. 12, 1 ꝛc., 28.), die Pflichten der Starken gegen die Schwachen und umgekehrt (Röm. 14. 15.), der Alten und der Jungen (Tit. 2, 1 ꝛc. cf.; 1 Petr. 5, 1—5.), endlich aller einzelnen Glieder des Leibes gegen einander (Röm. 12, 3 ꝛc.). Die Grundaufgabe des neuen Lebens ist die Bewährung des Glaubens durch die Liebe zu Gott und den Brüdern, nach dem Worte Christi selbst und unter den Aposteln besonders des Johannes. Aber auch Paulus kennt keine andere Vollendung Aller als in der vollkommenen Liebeseinigkeit in Christo, bei aller Mannigfaltigkeit individueller Unterschiede in Erkenntniß und Kraft, in Lage und Beruf (Col. 3, 11—14; Phil. 2, 1 ꝛc.). Das *αὐτὸ φρονεῖν* in der *κοινωνία πνεύματος καὶ ἀγάπης* ist ihm ebensosehr Ziel und Kennzeichen der Gotteskindschaft, wie dem Johannes das *ἀγαπᾶν ἀλλήλους* nach des Herrn Gebot auf Grunde des ewigen Liebeswesens Gottes (1 Joh. 2, 9. 10; 3, 10. 11 ꝛc. 23; Joh. 13, 34; 1 Joh. 4, 8. 16.).

Diese große Wahrheit von der wesentlich gemeinschaftlichen Bestimmtheit des gottmenschlichen Lebens in Christo vermittelt uns ganz von selbst den Uebergang von der Lehre vom neuen Leben als individuellem zu der Lehre von der Gemeine oder dem Reiche Gottes als der gottbereiteten Geburtsstätte und dem einigen Boden für das Wachsthum desselben bis zur Vollendung in der Ewigkeit. Und zwar tritt die Gemeine hier in erster Linie durchaus nach ihrer ursprünglichen Grundidee und ersten geschichtlichen Gestaltung in der apostolischen Zeit auf als Gemeinschaft der Gläubigen, die bei allen organischen Unterschieden der Art und des Grades doch ebenso organisch eines und miteinander verbunden sind als Solche, die „Christum haben“ (cf. § 55.). Besonders bei Johannes, im Evangelium und den Briefen, herrscht dieser Gesichtspunkt auch formell, im Ausdruck, ausschließlich. Dieser Apostel faßt alle christliche Liebe grundwesentlich als Bruderliebe auf (1 Joh. 5, 1.) weil sie es in erster Linie in der That jederzeit und mit Nothwendigkeit ist, als Liebe zu den aus Gott Mitgeborenen, Geschwisterliebe in der neuen geistlichen Gottesfamilie, und weil sie auch in zweiter Linie, sofern sie sich auf diesen engeren Kreis nicht beschränken kann, als allgemeine christliche Nächstenliebe, beziehungsweise Feindesliebe (1 Joh. 3, 17; Matth. 5, 44 ꝛc.), doch im letzten Grunde immer nur Liebe zu Denen ist, welche, obwohl für die Zeit noch in der Welt, doch Glieder der Gottesfamilie, Brüder, werden können und sollen. Wo die Liebe aufhören müßte heilige Liebe zu sein, hört sie, wie bei Gott, so beim Gotteskinde überhaupt auf (1 Joh. 5, 16.). Aber auch Paulus unterscheidet jedenfalls sehr deutlich den nächsten engeren Kreis und den weiteren (Röm. 12, 10. 9; 1 Thess. 3, 12; 5, 15; 4, 9. 10 und 12; Col. 3, 13; 4, 5, 6.). Ebenso Petrus (1 Petri 1, 22. 23; 4, 10. und 2, 13 ꝛc.; 3, 15 ꝛc.; 2 Petri 1, 7.).

Digitized by Google

In den materialen Erweisungen der Liebe ist beidemal kein Unterschied, am wenigsten dem Grade nach. Allerdings liegt ja der engere Kreis dem Gläubigen immer näher und hat den ersten Anspruch (Gal. 6, 10.), aber doch nie einen ausschließlichen, und eventuell gilt es Fremde und Feinde ebenso bis in den Tod zu lieben, wie die Brüder. Wie könnte sonst die Zeugenliebe in Christo die Welt überwinden und die zerstreueten Kinder Gottes aus ihr zusammenbringen helfen! (Joh. 11, 52.). Dagegen kommt die Liebe allerdings zu ihrer formalen Ausgestaltung und Vollendung nur in dem engeren Kreise, weil sie hier nicht als bloß einseitige, sondern als gegenseitige, ihrem Wesen gemäß, erscheint und so hier erst ihre ganze Abbildlichkeit im Verhältniß zu der urbildlichen göttlichen Liebe auch als ewiger trinitarischer zum Ausdruck bringt. Und eben dieser reichere Genuß der Seligkeit und Herrlichkeit der Liebesgemeinschaft des Glaubens innerhalb der Gottesfamilie hienieden kräftigt zugleich am meisten zur vollendeten Erweisung der Heiligkeit der Liebe in der Hingebung auch nach Außen hin. Darauf gründet sich jene erste Aussendung der Jünger durch den Herrn zu je zweien (Marc. 6, 7.), und ebenso nach Pfingsten das Reisen des Paulus mit einem oder etlichen Gefährten, mit einer Pilgergemeine (Acta 13, 2; 15, 40; 20, 4 u. ö.). Wie hoch stellt er seinen Timotheus, Silas! wie oft bezeugt er seine innige Sehnsucht nach den Gemeinen inmitten seiner Zeugenpilgerschaft! (1 Thess. 1, 1; c. 3, 1; Phil. 4, 10 ꝛc.). Diese gegenseitige Liebe war auch die Kraft der ersten Christen in ihren Verfolgungen und oft ihre wirksamste Thatpredigt: „Seht wie sie einander lieben" — sagten die Heiden — „sie lieben sich, ehe sie sich kennen!" So fand des Herrn Wort Joh. 13, 34. seine unmittelbare Erfüllung durch diese geistliche Geschwisterliebe der Seinen, und sie insonderheit war das wesentlich Neue, welches damals in die Welt trat (1 Joh. 2, 7. 8; Eph. 2, 11 ꝛc.), gegenüber jener tiefen Zerklüftung der vorchristlichen Menschheit in schroff geschiedene nationale und religiöse Gemeinschaften von fleischlich natürlicher Beschaffenheit. Inmitten dieser gefallenen, durch Selbstsucht und Zertrennung von Gott und unter sich, ohne Geist und Liebe, ersterbenden Menschheit wurde dies auf Christi Kreuzesliebe gegründete Thatzeugniß vom Wesen Gottes als der heiligen Geistesliebe die rettende, neugebärende Lebensmacht.

Diese Idee der Gottesfamilie in Christo und ihrer geistigen Liebesgemeinschaft im Glauben und Leben war auch die Seele des katholischen Kirchenbegriffes der alten Zeit. Aber nur zu bald, schon in der ersten Periode und noch mehr in der zweiten, ist die Tiefe und Innerlichkeit dieses Gedankens sehr veräußerlicht und ins Fleisch herabgezogen worden durch die überhand nehmende Fassung und Handhabung des Begriffes katholischer Kircheneinheit im Sinne hierarchischer und dogmatischer, nach und nach auch politisch und staatlich bedingter Form-Einheit, deren Erzwingung zuletzt auch der weltliche Arm indirekt und direkt dienen mußte. Während der mittelalterlichen Zeit erhielten sich beinahe nur die kleineren

oppositionellen Verbindungen und manche lebendigere Ordensgemeinschaften das Verständniß der ursprünglich evangelischen Gemeinschaftsidee. Die Reformation hatte in ihrem ersten, für Dogma und Verfassung im Großen grundlegenden Stadium vor der Hand an diesen umfassenden Aufgaben soviel zu thun, daß das Princip innigerer Liebes- und Lebensgemeinschaft auch hier noch zu keiner rechten Anerkennung und Ausbildung gelangen konnte. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß tiefgehende Mängel des protestantischen Kirchenthums in Folge davon zu Tage traten, und daher mußte die nachreformatorische Bewegung des 17. und 18. Jahrhunderts mit innerer Nothwendigkeit jene verlorenen Güter des verinnigten und inniger vereinigten evangelischen Glaubens- und Liebeslebens der Kirche wiederzugewinnen trachten. Dies ist die entscheidende Bedeutung des speneriſchen Pietismus mit seinen collegiis biblicis s. pietatis und seinen ecclesiolis in ecclesia. Und wenn die hallische gesetzliche Schule, je mehr sie in Eigenes und Aeußerliches sich verirrte, desto weniger geschickt war, im Sinne dieser innerlichen Gemeinschaftsbestrebungen fortzuwirken, so hat die Brüdergemeine desto mehr diese Aufgabe bekommen und auch in mannigfacher Weise erfolgreich ausgeführt. Sie war dazu ausgerüstet durch den in ihr gegründeten und durch manche Wechsel nach und nach gereiften Geist *johanneischer Christusgemeinschaft*, welcher sofort auch Gemeinschaft, Vereinigung Gleichgesinnter in Christo sucht und baut. Mit Nachdruck bekennt Zinzendorf: „Ich statuire kein (wahres) Christenthum ohne Gemeinschaft". Der Inhalt dieses nach Zinzendorfs Weise scharf ausgedrückten, aber tiefwahren Satzes ist ein zwiefacher. Er sagt einmal: dasjenige Christenthum ist nicht das wahre, welches sich gegen die mögliche oder dargebotene Gemeinschaft abschließt, oder doch gleichgültig verhält; sodann: ein jedes Christenthum reift zu seiner wahren Vollendung erst innerhalb solcher Gemeinschaft. Die Erfahrung des seitdem verflossenen Jahrhunderts hat für Beides vielfältigen Beweis abgelegt und unsere Zeit sucht diese Wahrheit auch in weiteren Kreisen immer mehr zur Geltung und Anwendung zu bringen in den mancherlei Vereinen und Gemeinschaften zur Ausbreitung und zum Ausbau der christlichen Kirche. Die Zukunft wird das Begonnene zu vollenden, insonderheit den verschiedenartigen Verbindungen immer mehr *eine organische Einheit und noch innigere Concentration* zu geben suchen müssen, um die Gesundheit und Dauerkräftigkeit des Ganzen zu sichern.

Die innere Triebkraft einer solchen innerlich lebendigen *Einigung der Kinder Gottes* in Einem Geiste und Einer Seele (Phil. 1, 27; 2, 1. 2.), kann nie eine andere sein, als jenes Princip *innigen Liebesglaubens und Liebesgehorsams in Christo*, welches die Einzelnen allein fähig und willig macht, sich den Anderen frei hinzugeben und unterzuordnen. Das *ethisch-organische* Verhältniß des Einzelnen zu Gott in Christo, welches in dieser doppelten Bestimmtheit des wiedergeborenen Menschenherzens zu seinem lebendigen Ausdruck kommt, führt mit Nothwendigkeit, aber auch allein, dahin, ein gleichartiges *ethisch-or-*

Digitized by Google

ganisches Verhältniß der Einzelnen zu einander in Christo zu begründen. Nicht umsonst lautet der Gotteswille in Christo an uns auf Gottesliebe und Menschenliebe und wenn die eine wie die andere auch hienieden immer noch so unvollkommen bleibt, so muß doch, wenn die zweite auch nur irgendwie lebendig und wirksam in Kraft treten soll, das primäre Verhältniß des Einzelnen zu Gott, der Glaube des Gotteskindes in Christo, wie von uns geschehen ist, so bestimmt werden, daß der Begriff der Liebe auch in ihm seinen Raum und sein Recht findet.

Ebenso aber gilt nach dem Grundgesetze alles organischen Lebens, dem Gesetze der Wechselwirkung, nach der anderen Seite auch dies, daß diese liebesinnige Gestaltung und Fassung des Fundamentalverhältnisses zu Gott nirgends anders wahrhaft und so lebendig reift, als da, wo das secundäre Verhältniß der Gläubigen zu einander dasjenige einer solchen Geistes- und Liebesgemeinschaft in Christo ist. Weder ein einseitiger protestantischer Confessionalismus mit seinem Lehrgesetz, welches immer scheidet statt zu verbinden, noch der römische Hierarchismus mit seinem Lebensgesetz, welches knechtisch, statt frei vereinigt, vermag die Seele so zu Christo zu stellen, daß sie nicht anders kann, als im Glauben ihn zu lieben und in ihm die Brüder. Das so begründete gemeinsame, unverdiente und doch lebendig reiche Haben Christi und in ihm des Lebens, die gemeinsame demüthig heilige Freude über diesen gemeinsamen Gnadenbesitz des Einen, was noth ist, vermag dann wirklich die trennenden Einflüsse zu überwinden, welche so leicht von den verschiedenen Lehrfassungen der Heilswahrheit, und von der Verschiedenheit der geistlichen Führungen, Altersstufen und Eigenthümlichkeiten überhaupt ausgehen. Nur die jener Lebenserkenntniß Christi entsprechende volle Tiefe und Entschiedenheit in der Erfahrungserkenntniß des eigenen Nichts, der eigenen Sündigkeit, ist im Stande, die Störungen zu besiegen, welche aus den Unterschieden der natürlichen Individualität, zumeist aus den besonderen Schwachheiten und Sünden der Einzelnen dem innigeren christlichen Gemeinschaftsleben fortwährend und drohend erwachsen. Gerade in diesem Verhältniß tritt die trennende Macht des Eigenlebens erst recht zu Tage, denn hier, wie überall, reizt die Ebenbürtigkeit der Glieder am meisten den Stolz und die Eigenliebe, während es gegenüber der Welt dem Christen meist viel leichter wird, im Gefühl seines höheren Gutes und Standpunktes Unbilden und Feindschaft gelassen zu ertragen. Auch der gefeierte Held im Leidenszeugniß muß oft inmitten der stillen und stetigen Brüdergemeinschaft noch erst ganz neue Proben seiner Gründung in der Liebe bestehen, und was unter den heftigen Kämpfen nach Außen im Großen entschieden und ausgestaltet ist, muß hier noch mit viel innerem Streit und selbstverleugnender Ausdauer im Einzelnen und Kleinen durchgebildet, befestigt und vollendet werden. Was schon auf dem natürlichen Lebensgebiet im Unterschiede des öffentlichen und häuslichen Lebens gilt, daß — nach dem catonischen Worte — ein guter Familien- und Hausvater zu sein schwerer ist, als ein tüchtiger Staatsmann, das wiederholt sich hier auf dem geistlichen Gebiet ähnlich, und wie der Einzelne für die irdischen Verhältnisse in der Regel nicht

Digitized by Google

ohne die Schule des Familienlebens gründlich durchgelebt wird, so wird auch der Christ nicht leicht für das Gottesreich wahrhaft vollendet ohne diese hohe Schule des engeren geistlichen Gemeinschaftslebens in Christo. Erst in der Gottesfamilie lernt sich recht jene Krone der gotteskindlichen Glaubensliebe, die Demuth und Kindlichkeit der Herzensgesinnung, in deren Tiefe und Reife wir den Schmuck des Vaterthums in Christo erkannt haben (Phil. 2, 1—5.).

Dasselbe gilt aber auch von der anderen Zierde dieser Altersreife, der Erkenntniß. „Mit allen Heiligen" heißt Paulus die Epheser erkennen die Tiefe des Gnadengeheimnisses Gottes in Christo (Eph. 3, 18.) und es ist, weil es sich eben hier um eine Lebenserkenntniß der Erfahrung handelt, vollkommen wahr, daß dieselbe nur in dem Maße sich vollenden kann, als der Einzelne nicht bloß auf die eigene Erfahrung und Erkenntniß beschränkt bleibt, vielmehr im gemeinsamen Forschen nach Schrift und Geist und im gegenseitigen Austausch des Gewonnenen durch Theilnahme an den Gaben und Gütern der Anderen, wie durch Mittheilung der seinigen, das Ihre nach Wort und Salbung prüft und das Eigene ebenso von ihnen prüfen läßt. Nur so wird er wirklich befähigt, das Ganze der göttlichen Offenbarung in Schrift und Leben zu überschauen und bewahrt vor jeder einseitigen und eigenliebigen Ueberschätzung des eigenen Gnadenlichtes oder gar natürlichen Meinens und Denkens. Auch jenes demüthig kindliche Denken im Glauben, wie wir es schon in der Einleitung als dasjenige bezeichneten, welches im Reiche der Gotteskinder allein Verheißung habe, gedeiht so recht erst inmitten der Gottesfamilie. Wie in ethisch praktischer so auch in noëtisch gnostischer Beziehung ist die Liebe des Glaubens Seele und Krone, die Liebe des Geistes Plerosis; das Leben ist das Licht.

Hier liegt die eigentliche göttliche Bedeutung der wahren „Kirchenlehre" im evangelisch katholischen, pneumatischen Sinne, der heilig lebendigen, organisch genetischen Familientradition des Geistes im Reiche Gottes für Leben und Lehre, Sitte und Dogma.

Es erhellt von selbst, wie im Schooße dieser väterlichen und mütterlichen Familienpflege allein auch die rechte Geburts- und Erziehungsstätte des beginnenden und wachsenden christlichen Lebens ist und dasselbe, wie es hier am meisten sich vollendet, hier auch am tiefsten und gesundesten gegründet, bewahrt und entfaltet wird. Die geistliche Gerusie der Gemeine ist die wahre und wirksamste erziehende und leitende Macht für deren Jugend und kann sie auf freiem innerlichem Wege vor einer Menge von Gefahren und Mißbildungen bewahren, welche keine noch so strenge gesetzliche Zucht verhindert. Da lernt der Einzelne auf dem rechten lebendigen Wege sich in seiner Sündigkeit und Schwachheit erkennen, die Relativität und Begrenztheit auch alles Guten, was er hat, seiner Natur- und Gnaden-Gaben verstehen, daher auch die der Anderen anerkennen und dankbar genießen, wo er dessen bedarf, und das Eigene ebenso nicht für sich gebrauchen, sondern für die Anderen, mit steter Rücksicht auf das

Digitized by Google

gemeine Beste bei der Art und dem Maße, wie er es anwendet. Das gibt dann eine rechte organische Durchbildung der Einzelnen in der gefügigen und doch freien gliedlichen Einordnung in den gesammtheitlichen Lebensorganismus des Leibes Christi und Unterordnung unter das Eine Haupt Aller durch den Gehorsam der Liebe.

Wo dagegen dieser Geist fehlt und der selbstsüchtig eigenwillige Sinn und Trieb oder die gesetzliche Eigengerechtigkeit noch herrscht, da isolirt sich der Einzelne und die Gesammtheit wird zerbröckelt und aufgelöst. Statt jener organischen Lebenseinheit treten die Spaltungen und Absonderungen ein, welche beiden gleich verderblich sind, oder, wenn ein äußerlicher hierarchischer Absolutismus dem zu steuern sucht, verkrüppeln beide in anderer Weise ebensosehr unter dem Druck einer solchen mechanischen Form. Entweder Atomismus oder Mechanismus sind, wie im Denken, so auch im Leben die unvermeidlichen Folgen des Mangels an organischer Lebensgestaltung und Lebensordnung. Die Gefahren des zweiten Abweges zeigt vornehmlich die römische Kirche mit ihrem falschen Gesetzesprincip, die des ersten finden wir leider oft genug in der protestantischen Kirche, sofern ihr evangelisches Princip mißverstanden und zum Deckmantel fleischlicher Zuchtlosigkeit gemacht wird. Willkürliche Bildung und Verbreitung selbsterfonnener Lehren, Streit Aller wider Alle, Emancipationssucht und individualistischer Muthwille im Leben nähren das Eigenleben in der mannigfaltigsten Weise und lassen es zu keiner wahren Heiligung treuer Selbstverleugnung im Gehorsam der Liebe kommen, bis endlich von den Einen der Glaube frech verleugnet, von den Anderen eine trügerische Ruhe gesucht wird in der Rückkehr unter das knechtische Joch äußerer, ebenso selbstgemachter Legitimität nach römischem oder einem anderweitig gesetzlichen Zuschnitt. Dem Allen vermag allein aber sicher zu wehren die gesunde Verbindung von Freiheit und Abhängigkeit, individueller Selbständigkeit des Geistes und gemeinsamer Selbsthingebung der Liebe, welche aus der innigen Vereinigung Aller in Leben und Denken unter dem Einen Haupte, aus der wahrhaft organisch-ethischen Gestaltung und Durchbildung der Gemeinschaft des Glaubens und Lebens in Christo erwächst. Die gotteskindliche Geschwisterliebe des Geistes ist das Band der Vollkommenheit, das gründende, tragende und vollendende Lebensprincip für das neue Leben der Einzelnen und der Gesammtheit.

Aber wie im natürlichen Leben die Familiengemeinschaft, wenn sie ihre volle Segenskraft entfalten soll, sich nicht in sich abschließen darf, sondern vielmehr gerade dadurch, daß sie sich zugleich wirksam nach Außen erschließt, dem einzelnen Gliede erst zur vollen Entfaltung seines Lebensbesitzes Stätte und Antrieb verleiht und das Ganze vor einer trägen Stagnation und dem Rückfall in eine nur verfeinerte Selbstsucht bewahrt, so ist es auch auf geistlichem Gebiete. Die Gottesfamilie in Christo kann und soll am allerwenigsten einen esoterisch abgeschlossenen Kreis bilden. Sie ist durch des Hauptes Vorbild und ausdrücklichen Befehl verbunden, so lange noch eine Welt um sie her zu überwinden und zu gewinnen ist, in den fortgehenden Zeug-

Digitized by Google

nißkampf der rettenden Liebe unermüdet einzugehen, aber sie muß es auch um ihrer selbst willen thun, will sie anders nicht ihre Glieder ermatten und welken sehen. Sie muß in und aus der Bruderliebe die allgemeine Liebe darreichen, und beide sind so im Wesen Eines, daß, wie wir sahen, Johannes die zweite unter der Bezeichnung der ersten, die er ausschließlich braucht, als selbstverständliches Consequens ein für allemal mitbegreift. Und hier sind es ganz besonders die Fortschreitenden, jene Repräsentanten des Jünglings- und kräftigen Mannesalters, welche, während die Väter daheim den Kindern und Anfängern zu Führern und Vorbildern werden (cf. 1 Joh. 2, 15—28.), hinauswärts den Zeugenstreit der opferfreudigen und im Gehorsam starken Liebe zu führen haben (c. 2, 29 — 3, 24.). Dadurch reifen sie selbst zu Vätern aus und werden fähig, dereinst ihrerseits die Hut des Geistes über dem Hause und seiner schwächeren Einwohnerschaft zu üben (c. 4, 1 ꝛc.). Aber die volle Kraft zu dieser Kampfesübung fließt auch ihnen aus dem organischen Zusammenhange mit dieser mütterlichen Gemeinschaft daheim und aus gleichartiger inniger Verbrüderung, der Waffengemeinschaft unter ihnen selbst, welche jenen Zusammenhang fortwährend erhält und erweitert. Es ist Erfahrungsthatsache, daß die Kreise solcher engeren Gemeinschaft der Bruder- und Streiter-Liebe im Glauben an Christum zu aller Zeit die fruchtbarsten Geburtsstätten einer ebenso männlich kräftigen als demüthig keuschen rettenden Liebeserweisung an die Welt gewesen sind, so im Gebiete der äußeren oder Heidenmission, wie in dem der inneren oder Heimathmission. Während der isolirte Kämpfer leicht entweder ermattend unterliegt, oder auf selbsterwählten und verkehrten Wegen ziellos sich verirrt, fällt der engverbundenen Streiterschaft im geistlichen Kampfe, wie im leiblichen, der Sieg fast von selbst zu, so lange sie sich ihre festvereinte Kraft nur nicht durch die listigen Anläufe des Feindes sprengen läßt, welche freilich aus gutem Grunde auf keinen anderen Punkt so sehr gerichtet sind, wie auf diesen. Solcher treue Kampf der Liebe nach Außen in Thun und Leiden wird dann wiederum der Gemeine selbst zum besten Schutz gegen die ihrem gesunden Leben drohenden Gefahren. Je intensiver, mit voller Hingebung und Treue gegen den Ruf des Herrn, dieser Streit von der Gemeine geführt wird, desto mehr verstummen in ihr jene selbstsüchtigen Triebe des Genusses oder des Eigensinnes im Leben und Denken, desto mehr concentrirt sich jeder Einzelne auf das Eine, was noth ist, und schafft so die eigne Lebensvollendung am sichersten, indem er seinen Lebensbesitz ganz und unermüdet nach Außen hin mittheilt (1 Cor. 9, 19—27.). Und je mehr nach dem Willen und der Führung des Herrn dies auch extensiv umfassend geschieht, desto mehr bekommt auch die gottgesetzte Mannigfaltigkeit der Gaben und Tropen, welche in den Einzelnen und in den verschiedenen örtlichen und zeitlichen Gruppen der Gesammtgemeine vorhanden ist, ihren freien Raum zu ungehemmter organischer Selbstbethätigung in einem friedlichen Neben- und Nacheinander auf verschiedenen Gebieten, bis endlich Leben und Erkennen, Glaube und Liebe, in der vom Evangelium durch den Geist überwundenen Mensch-

heit allseitig durchgebildet und so die Gemeine — mit ihr aber jeder Einzelne an seinem Theil — „erfüllt sein wird zur ganzen Fülle Gottes“ (Eph. 3, 19.), als die „Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllt“ (c. 1, 23.), d. h. als der dem Haupte vollständig homogene gottmenschliche Leib, ohne welchen der Gottmensch nicht sein will nach dem Gnadenwillen seiner Liebe. Dann ist die Gottesfamilie aller Derer, welche sich nicht durch absolutes Widerstreben selbst von derselben ausschließen, ein vollkommener Mann geworden in dem Maße der gottmenschlichen Altersreife Christi und die Aufgabe des neuen Lebens erfüllt (Eph. 4, 13.).

Wie das christliche Streben, diese Vollendungsgestalt des gottmenschlichen Lebens in der Menschheit immer mehr zur Wirklichkeit zu bringen, sich im Besonderen zu stellen hat zu den natürlich geordneten Gemeinschaftsverhältnissen der Ehe und Familie, der Gesellschaft und des Standes, des Volkes und Staates, oder einer äußerlich und geschichtlich gegebenen Kirchenverfassung als nationalem Institut, wie der Einzelne seinen individuellen Beruf nach diesen verschiedenen Beziehungen des irdischen Daseins zu erkennen und auszuüben hat, dies hat eine specielle oder angewandte christliche Ethik weiter auszuführen. Dies würde uns aber hier allzuweit führen. Im engeren Zusammenhange des christlichen Lehrsystems im principiellen Sinne können wir uns mit der gegebenen Schilderung des neuen Lebens nach seinen wesentlichen Grundbestimmtheiten begnügen und gehen nur auf die Lehre von der Kirche in der folgenden Abtheilung näher ein, weil diese, wie die Betrachtung dieses Paragraphen uns überleitend schon gezeigt hat, als die neuschöpferische Stiftung Christi in einem unmittelbaren und unauflöslichen Zusammenhange steht mit dem in ihm begründeten Gnadenstande und gottesgemeinschaftlichen Leben der Kinder Gottes.

Digitized by Google

Dritte Abtheilung.

Die Gemeinschaft des Heils oder das Gottesreich im Diesseits.

Erster Abschnitt.

Die Gemeine Gottes in Christo oder die christliche Kirche.

§ 63.

Ursprung und Wesen der Gemeine.

Das durch Christus gestiftete neutestamentliche Gottesreich ist Himmelreich, weil es nach seinem Grunde, Wesen und Ziele himmlischer, pneumatischer Natur ist. Derselbe Grundkarakter kommt daher auch der gottmenschlichen Verleiblichung, in welcher es erscheint, oder der Gemeine Gottes in Christo, geschichtlich und wesentlich zu. Als irdisch menschliche Gemeinschaft aber hat dieselbe zu gleicher Zeit unvermeidlich Theil an der Unvollkommenheit und Sündigkeit der jetzigen Menschheit, und kann daher ihre Aufgabe nur lösen, wenn sie fortwährend bestrebt ist, im Heiligungskampfe wider ihren „alten Menschen" den neuen des Geistes immer mehr bei sich zur Herrschaft zu bringen. Es gilt hier für die Gesammtheit dasselbe Grundgesetz, wie für den Einzelnen. Wird die Erreichung dieses Zieles der Gemeine in vielen Beziehungen erleichtert, wenn sie, wie die apostolische, als „freie Kirche" dasteht, dagegen erschwert, wenn sie zur Volkskirche geworden ist, so bleibt die Aufgabe doch auch in diesem Falle stehen und auch eine solche Gestaltung ist durch den wesentlichen Begriff der Gemeine Gottes in Christo nicht ausgeschlossen.

Digitized by Google

Aus unserer gesammten bisherigen Lehrdarstellung nach der Schrift geht hervor, und die Betrachtung des letzten Paragraphen hat uns unmittelbar darauf geführt, daß die Menschheit, wie ursprünglich in der Schöpfung, so auch nun in Christo, unter dem Gesichtspunkte der Erlösung, grundwesentlich und in allen Beziehungen auf Gemeinschaft angelegt ist. Das einzelne Kind Gottes kann nur sein und werden, was es soll, in und mit der Gesammtheit der Miterlösten, und nur in dieser doppelten Gestalt, der individuell-persönlichen und der persönlich-gemeinschaftlichen, kommt das Bild Gottes in rechter gottmenschlicher Ausgestaltung an der Menschheit zur Erscheinung.

Die vorbildlichen Typen und Ahnungen von dieser Wahrheit finden wir schon auf dem Gebiete der natürlichen Menschheit und der vorbereitenden Offenbarung in Israel.

Jede bürgerliche und religiöse Gemeinschaft ist ein Versuch, diese unvertilgliche Bestimmung der Menschheit nach verschiedenen Seiten hin zu erfüllen, die alttestamentliche Theokratie aber der in seiner Weise und an seinem Orte vollkommenste, weil sie auf besonders unmittelbare Art von Gott selbst begründet war. Aber ihre wahrhafte Erfüllung findet diese Bestimmung der Menschheit erst durch die mit der vollendeten Offenbarung Gottes in Christo gegebene christliche Religion, und in der auf sie begründeten höchsten Lebensgemeinschaftsform, der christlichen Kirche, welche alle anderen Gemeinschaftsverhältnisse und Ordnungen des menschlichen Lebens zu durchdringen und zu heiligen berufen ist. In ihr ist zuerst und ursprünglich das Reich Gottes (Marc. 1, 15.), im vollen Sinne des Wortes, gestiftet, d. h. die gottmenschliche Lebensordnung des Geistes, deren Seele die Liebe ist, und welche auf der unmittelbaren Gottesoffenbarung in Christo ruhend, die Menschen durch Ihn zu lebendiger Gemeinschaft mit und in Gott zu führen bestimmt ist. Für die Zeit ist es auf Erden gegründet, durch die Menschwerdung des Sohnes, und soll sich hier auf Erden schon in und an allen Denen verwirklichen, welche in Christo sind, oder in welchen Christus ist (Röm. 8, 1. 10.), d. h. welche in Folge der Aneignung des von Ihm gebotenen Heils nun nicht mehr sich selbst, sondern Ihn zum Grund und Ziel ihres Lebens haben (2 Cor. 5, 15.). Sie stehen mit Ihm und untereinander in der geistig-organischen Wesens- und Lebensgemeinschaft, welche die Schrift unter dem Bilde der Ehe oder des Verhältnisses zwischen Haupt und Leib darstellt (Eph. 1, 22 ff.; 5, 23 ff.).

Diese Allgemeinschaft des ewigen Lebens ist der „Christus“ (1 Cor. 12, 12.) in der Welt, das höchste, göttliche, zu leibhafter Wirklichkeit gebrachte Monarchieenbild, dessen Haupt im Himmel steht vor dem Alten der Tage, dessen Lebenskraft und Lebensordnung der Geist des Vaters ist, welcher vom Haupte aus den Leib durchdringt, trägt und bestimmt, dessen Leib aber eben, durch den Geist vom Haupte selbst gegründet, auf der Erde steht und lebt, bis der verklärte Christus durch seine Wiederkunft es zur Vollendung führt und das irdisch-gottmenschliche Reich dann zu himmlisch-gottmenschlicher, ewiger Herrlichkeit verklärt. Weil so Grund,

Digitized by Google

Wesen und Ziel dieses im Gottmenschen gegründeten und bestehenden Reiches des θεὸς πνεῦμα im „Himmel", in der Welt des Geistes, ruht, bezeichnet Jesus bei Matthäus seine Stiftung als das Himmelreich (Matth. 4, 17. c. 13 und ö.) und bezeugt dadurch zugleich von Anfang an, daß es sich nun nicht mehr um eine äußerlich, lokal, national und. formgesetzlich bestimmte und beschränkte religiöse Gemeinschaft handele, wie im Heidenthum und doch auch in der alttestamentlichen Theokratie, sondern um die vollendende Theokratie oder Christokratie des Geistes für die ganze Menschheit (Matth. 8, 11 ff.; 24, 14; 13, 38: ὁ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος). Dies Reich des Geistes und der Liebe hebt alle fleischlichen Scheidungen in der Menschheit aus den Zeiten der Sünde und Schwachheit auf (Eph. 2, 11 ff.) und selbst alle niederen und äußeren, nationalen und socialen Unterscheidungen, welche es, als von Gott geschichtlich geordnete, nicht auflöset, sondern von Innen heraus verklärt, setzt es doch rücksichtlich des höchsten Verhältnisses der Einzelnen zu Gott und zu einander vor Gott außer Kraft und Geltung (Col. 3, 11; Gal. 3, 28.). Dieselben werden entwerthet gegenüber der einen neuen, ethischen Scheidung, welche das Gottesreich in dieser centralen Beziehung statt dessen aufrichtet, nämlich zwischen Denen, welche Christum haben und bekennen, den „Kindern des Reiches", und der Welt, welche ihn verwirft und bekämpft (Joh. 15, 18. 19; 2 Cor. 6, 14 ff.).

So, wie der Gottmensch selbst in den Tagen seines Fleisches, als gott-menschliches Reich auf Erden inmitten der irdischen Welt hingestellt, muß nun aber das Gottes- oder Himmelreich auch in die Gestalt irgend einer irdischen Verleiblichung, einer irgend wie sichtbaren und faßbaren menschlichen Gemeinschaft eingehn, um seine Idee und seinen Beruf für die Menschheit realisiren zu können. Darauf deutet der Herr auch schon in seinen paraboliſchen Lehren vom Reiche hin, z. B. in den Gleichnissen vom Gastmahl, von den Knechten im Hause, den Jungfrauen u. s. w. Noch bestimmter und deutlicher tritt es hervor, wenn er seine Stiftung mitunter als ἐκκλησία bezeichnet (Matth. 16, 18; 18, 17.) als eine geistliche Volksversammlung, Republik oder Familie (Matth. 23, 8 ff.) Derer, welche an ihn glauben und in diesem Glauben durch die Liebe mit einander verbunden sind (Joh. 13, 34). Der Herr hat diese künftige Gestalt seiner Stiftung nicht nur im Worte nach ihren wesentlichen Grundzügen und Ordnungen schon deutlich im voraus festgestellt (Matth. 28, 19; 26, 26 ff.; Joh. 17, 20 ff.; Matth. 18, 15—20.), sondern er hat dieselbe zu gleicher Zeit auch praktisch begründet durch die Bildung der Jüngerfamilie, den Zwölferkreis, welcher in der letzten Zeit seiner Wirksamkeit seine stetige Begleitung bildete (vergl. Joh. 13, 13; 15, 15; Matth. 10, 25.). Diese Erstberufenen wurden dann am Pfingsttage ganz von selbst an seiner Statt die sichtbaren Hausväter, Lehrer und Vorsteher der durch ihr Wort sich bildenden größeren Gemeine, und in den apostolischen, namentlich auch den paulinischen Briefen ist die Bezeichnung der neuen Reichsgenossenschaft als Gemeine, — ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, Act. 20, 28; 1 Cor. 10, 32; 1 Tim. 3,

Google

5. cf. Pf. 82, 1; ἐ. τοῦ Χριστοῦ, l. c. Matth. 16. cf. Röm. 16 16 plur. — die gewöhnliche, sowohl im engeren örtlichen, als im umfassenden Sinne von der Gesammtheit der Bekenner Christi, welche sich zu ihm verhält, wie der Leib zum Haupte, das Weib zum Manne.

Ob auch der Anfang dieser Gottesgemeine noch so klein ist, so hat sie, als die Trägerin der menschheitlichen Reichsidee, doch den Beruf von Gott, dieselbe unter seiner Leitung immer mehr der Verwirklichung zuzuführen. Die Gemeine soll, was sie, dem Begriff des Himmelreiches zufolge, im Princip ist, eine allgemeine, nach dem Gnadenwillen Gottes auch äußerlich immer mehr werden (Röm. 10, 12 ff.), indem sie die Welt nicht stehen läßt, sondern in immer weiteren Kreisen innerlich zu überwinden und sich einzuverleiben sucht, soweit ihr Gott Währung und Kraft verleiht. Sie zeugt von dem Herrn in Wort und Wandel, und Er thut, vermittelst dieses Zeugnisses, in Kraft seines Geistes zu ihr hinzu die da selig werden (Apg. 2, 42—47.). Sofern aber die Welt ihrerseits vom Satan und der eignen Gottesfeindschaft zu stetem Widerstand gegen diese Wirksamkeit getrieben wird, ist die Gemeine eine „streitende", und zwar hienieden, wie ihr Meister, eine leidend streitende, die jetzt nur im Erliegen zu siegen, dereinst erst auch äußerlich zu triumphiren bestimmt ist. Die Gewähr dieses fortwährenden wesentlichen und endlichen vollständigen Sieges, und somit des unüberwindlichen Bestehens hat der Herr der Gemeine gegeben durch die Verheißung seiner unveränderten allmächtigen Gnadengegenwart in und bei ihr, durch den heiligen Geist, bis zu seiner endlichen sichtbaren Wiederkunft (Matth. 28, 20; Joh. 14, 18.).

Mit diesem der irdischen Gemeine aufgegebenen Geisteskampfe nach Außen verbindet sich aber nothwendig auch ein gleichzeitiger fortwährender Streit gegen die Macht des Fleisches und der Sünde in ihrer eigenen Mitte. Denn mit der gottgewollten irdischen Verleiblichung des Geistesreiches in der gottmenschlichen Gemeine und deren geschichtlicher Gestaltung und Entwickelung ist für sie unvermeidlich auch gegeben der Karakter einer relativen Unvollkommenheit und Unreinheit. Derselbe macht sich geltend sowohl an den einzelnen Mitgliedern der Gemeine, den Personen, welche dieselbe bilden, als auch in Ansehung der für das Bestehen einer solchen Gemeinschaft unerläßlichen, und, wie wir sahen, vom Herrn selbst wenigstens in den ersten Grundlinien angedeuteten objektiven Ordnungen und Institutionen, sofern diese eben von Menschen ausgebildet und gehandhabt in die Wirklichkeit treten. In beiderlei Hinsicht, der subjektiv-persönlichen und der objektiv-institutionellen, ist die Gemeine als eine auf Erden bestehende Kirche weder im Ganzen noch in irgend einem Theil jemals rein und vollkommen.

Dies kann schon darum nicht anders sein, weil die Gemeine in der Welt ist mit ihrer Lüge und Sünde, und ihrerseits, abgesehen von besonderen Gaben und augenblicklichen Kraftmittheilungen von Oben, der menschlichen Irrthumsfähigkeit und Fehlbarkeit nicht entnommen ist. Was auch von Salbung und Kraft des Geistes in ihr ist, sie erstreckt sich nicht auf die Fähigkeit, in allen Fällen jeden unächten Eindringling aus

Digitized by Google

der Welt sofort zu durchschauen und fern zu halten, jeden Unlauteren, Todten, Schwankenden zum wahren Leben aus Gott zu bringen, bei jeder Einrichtung den Mißverstand und Mißbrauch von vorn herein zu beseitigen. Sodann aber und hauptsächlich kann die Gemeine darum keine absolute Reinheit hienieden erlangen, weil alle, auch die begnadigtsten Glieder derselben nicht bloß einen neuen Menschen haben, der eigentlich und allein das Glied am Leibe Christi ist, sondern auch einen alten Menschen der Sünde, und daher den versuchenden Einflüssen von Innen und Außen gegenüber stets eine mehr oder minder große Empfänglichkeit behalten (Gal. 2, 11 ff.; Apost. 15, 37 ff.). Und dies hat dann natürlich seinen Einfluß nicht bloß auf das Leben der Gemeine im Einzelnen und Ganzen, sondern auch die von den sonst Tüchtigsten und Geistbegabtesten ihr gegebenen Institutionen für Lehre und Leben werden immer ihr Mangelhaftes, Unvollkommnes haben, und je nach Zeit und Ort etwas zu wünschen übrig lassen (Apostg. 15, 22 ff.). Reine Vollkommenheit *kann* so der Gemeine als Gesammtheit hier auf Erden nicht eigen sein, *wie* und *weil* sie es dem Einzelnen nicht kann.

Zugleich aber und in Folge dieser Sachlage *soll* nach Gottes Ordnung auch der Zustand der Gemeine, wie der des Einzelnen, für die Zeit kein anderer sein. Dies theils um ihrer selbst willen, damit sie nicht durch die gefährlichste aller Sünden, die Selbstbespiegelung in der eignen Fleckenlosigkeit (Offenb. 3, 17.), um ihr Kleinod, um die *Gnade* Gottes in Christo gebracht, vielmehr auch als Gesammtheit stets in der Demuth und Sünderhaftigkeit erhalten werde. Anderntheils aber auch um der Welt willen, welche das Gottesreich auf Erden nicht anders sehen darf als in der Knechtsgestalt, wie sie ··· in andrer Weise, d. h. wenigstens äußerlich — auch sein Stifter selbst tragen mußte, damit Niemand durch selbstgerechten Hochmuth getrieben sich der Jünger-Gemeine anschließe und dadurch in diesem nur um so fester werden möge (Matth. 19, 16 ff.), sondern nur der Arme im Geist, welcher verlernt hat sich zu ärgern an dem geringen Haufen der Kinder Gottes, sich ihr zugeselle aus wahrem Verlangen nach Christo und Seinem Heil.. Darum ist es denn nicht nur bestimmte Weissagung des Herrn selbst, daß dem so sein werde (Matth. 13, 37 ff.; 18, 15.), sondern auch das Zeugniß der Geschichte wie von dem ersten Jüngerkreis um Christum selbst, so von der ersten apostolischen Gemeine (Joh. 6, 70; Apg. 5, 1 ff.), und das eigne Zeugniß der Apostel in ihren Schriften, daß es so sei und daß es Sache des Allwissenden bleiben müsse die „Seinen" zu kennen (2 Tim. 2, 19. 20).

Aber auf der andern Seite darf nun daraus nicht gefolgert werden — wie beim Einzelnen nicht, so auch nicht bei der Gesammtheit — daß die letztere *gleichgültig* sein dürfe gegen diese in ihrer Verleiblichung ihr anhaftende Mangelhaftigkeit (2 Tim. 2, 21). Vielmehr ist es, wie bemerkt, ihre heilige Pflicht, durch fortwährendes unermüdetes Streiten wider dieselbe ihrem wahren Karakter zur Kraft und zum immer vollständigeren Siege zu verhelfen, gerade wie der Einzelne, obwohl er hienieden nie

Digitized by Google

„vollkommen“ (fertig = τετελειωμένος) (Phil. 3, 7—16; Matth. 5, 48) ist, doch unermüdet danach trachten soll und muß, daß er „vollkommen“ (= τέλειος) werde und in dieser Vollkommenheit wachse. Dies thut nun die Gemeine, indem sie diejenigen Güter, Gaben und Aufgaben, welche der Herr ihr in Bezug auf ihre irdisch leibliche Gestaltung gegeben hat, treu bewahrt in möglichster objektiver Reinheit, und frei bewährt in möglichster subjektiver Lebendigkeit. Diese Stiftungen des Herrn sind: die unverfälschte und unermüdete Predigt des Wortes, hinein- und hinauswärts (Apg. 2, 42. διδαχὴ τῶν ἀποστόλων; v. 47, u. 4, 33.), die gehorsame und gläubige Verwaltung der Sakramente, des Eintritts in die Gemeinschaft des Gottesreichs und des Wachsthums in derselben (2, 42 u. 46 b.; vgl. V. 38), die unbeengte und innige Pflege der Gemeinschaft, in der Liebe und im Gebet, thätig und feiernd (2, 42. κοινωνία, cf. v. 44 u. 45; 2 Cor. 9, 13), und die demüthige aber treue Uebung der Zucht des Geistes und der Wahrheit gegen alle ihre Angehörigen (Apg. 5, 1 ff; Matth. 18, 15; 1 Cor. 5).

In dieser schriftgemäßen Vollständigkeit ist auch von der durch die Reformation wiederhergestellten Kirche wenigstens an Einem Punkte, und zwar gerade von Luther selbst, die Aufgabe und der Reichthum der christlichen Gemeine erkannt und bekannt worden [1]). Je mehr die Gemeine in allen diesen Beziehungen sich lebendig und treu beweist, desto mehr wird es ihr durch die Gnade des Herrn von Zeit zu Zeit gelingen, ihr göttlich geistiges Wesen in allen ihren Verhältnissen und Beziehungen zur Erscheinung und Geltung zu bringen, und in demselben Maße besteht sie, allen ihren Mängeln und Sünden im Einzelnen zu Trotz, vor dem Herrn, in seinen zeitlichen Gerichten wie in dem Endgerichte, als seine Gemeine, zu der er sich auch vor aller Welt bekennen kann und wird, bis er sie, in der Ewigkeit des neuen Himmels und der neuen Erde, als seine reine Braut zur Vollendung in die Herrlichkeit einführt.

Dies Alles gilt von der Gemeine Gottes in ihrer Gesammtheit, aber ebensowohl von den einzelnen unterschiedenen Erscheinungsgestalten derselben, „Kirchen“ oder Kirchen-Abtheilungen (1 Cor. 11, 16. αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ), welche er, in größerem oder kleinerem Maßstabe, im Lauf der Zeit auf dem Wege der geschichtlichen Entwickelung gründet, je nach den verschiedenen, örtlichen und zeitlichen, nationalen und psychologi-

---

[1]) Art. Smalc. P. III, 4: «Evangelium . . . quod non uno modo consulit et auxiliatur nobis contra peccatum. Deus enim superabundanter dives est gratia et bonitate sua. Primum per *verbum vocale*, quo iubet praedicari remissionem peccatorum in universo mundo. Et hoc est proprium officium Evangelii. Secundo per *baptismum*. Tertio per venerandum *sacramentum altaris*. Quarto per *potestatem clavium* atque etiam per *mutuum colloquium et consolationem fratrum*, Matth. 18. *Ubi duo aut tres etc.*», — wo nur die Zählung nicht ganz die sachgemäße ist, und wohl besser in der angegebenen Weise modificirt wird. Der Grundgedanke ist dadurch nicht alterirt.

Digitized by Google

schen Bedingungen, oder nach besonderen Aufgaben und Berufungen im Gesammtplan seiner Heils- und Reichs-Oekonomie auf Erden.

Daß solche äußere Vermannigfaltigung eintritt, ist, so lang nur die Grund-Einheit des Geistes in Glauben und Liebe allerseits bewahrt wird, nicht ein Nachtheil, sondern ein Segen, weil es in Gottes Hand ein Mittel werden kann und soll für die immer allseitigere und vollständigere organische Durchbildung der Menschheit zum ganzen Abbilde der unerschöpflichen Herrlichkeit ihres Heilandes und Hauptes, Jesu Christi, in welchem die Fülle der Gottheit wohnt.

Jeder einzelnen dieser besonderen Gemeinschaften gehört der Name Gemeine — ἐκκλησία — so gut als der Gesammtheit, deren Glied sie ist. Ebenso gilt beiden die in Deutschland üblich gewordene andere Bezeichnung, Kirche (1 Tim. 3, 15: οἶκος θεοῦ) — οἰκία κυριακή (cf. βασιλική) oder οἰκεῖον κυριακόν, Haus des Herrn; vgl. Eusebius K.-G. IX, 10 u. ö. — Beide Benennungen sind im Wesentlichen gleichbedeutend, abgesehen davon, daß im deutschen Sprachgebrauch die erstere auch speciell für den kleineren örtlichen Verband, die zweite für den größeren, nationalen oder confessionellen üblich ist, was darin seine Wahrheit hat, daß allerdings auch dem kleinsten örtlichen Kreise der Glaubens- und Liebesgemeinschaft in Christo der Karakter der ἐκκλησία ursprünglich und wesentlich zukommt (Matth. 18, 19.). Andere Sprachen haben diesen Unterschied gar nicht, vgl. das französische église, und das englische church, Bezeichnungen, welche z. B. in der Bibelübersetzung überall da stehen, wo ἐκκλησία, auch wenn dies nur eine „Hausgemeine" bezeichnet, und daher auch im kirchlichen Sprachgebrauch jeder Ortsgemeine zukommen. Da wir im Deutschen aber den doppelten Ausdruck einmal haben, ist er uns ein willkommenes Gut, um einen anderen, bedeutungsvolleren Unterschied dadurch zu bezeichnen, indem wir den einen, Kirche, der Etymologie gemäß, vornehmlich mit Bezug auf die Verleiblichung, die äußere und sichtbare Organisation der göttlichen Stiftung und zwar als Institut, Anstalt, „Haus" des Herrn, brauchen, den andern, Gemeine, ebenfalls nach der Etymologie, mehr im Blick auf die Einigkeit und Lebensgemeinschaft gläubiger Seelen, welche der Herr sich aus der Welt in dies Haus zusammenberufen hat, und, weil im Gnadenreiche des persönlichen Gottes die Person allenthalben die höhere Dignität hat als das Institut, von da aus überhaupt im besonderen Bezug auf die wesentliche und innere göttliche Seite der Stiftung Christi, sowohl was die Gesammtheit als was die einzelnen Besonderungen derselben anlangt. In Betreff der letzteren ergiebt sich daraus, daß wir nicht mit Unrecht von solchen christlichen Gemeinschaftsverbindungen, bei welchen die äußere und institutionelle Seite thatsächlich und principiell das am meisten Hervortretende ist, vorzugsweise den Ausdruck Kirche gebrauchen, von anderen dagegen, welche die innere, lebendig persönliche und überhaupt die geistliche Seite zu ihrem Hauptaugenmerk haben, vielmehr den anderen, Gemeine. Und doch versteht sich nach dem am Anfang unsrer Erörterung Gesagten von selbst, daß wir damit kei-

Digitized by Google

nen ausschließenden Gegensatz bezeichnen wollen und können, sondern nur einen Unterschied. Das gegensätzliche Verhältniß ist kein absolutes, sondern immer nur ein relatives, eben in dieser Eigenschaft aber nicht zu übersehen, und die doppelte Bezeichnung insofern von Werth in theoretischer und praktischer Hinsicht.

Diese Unterscheidung zweier nicht specifisch, aber graduell verschiedener Weisen, wie die Verleiblichung des Reiches Christi sich gestaltet, dient nämlich dazu, eine Frage zur klareren Lösung zu bringen, welche die christliche Kirche und Theologie zu verschiedenen Zeiten, und gerade in den Segenszeiten der Kirche am meisten, durchgreifend beschäftigt hat und gegenwärtig das Interesse lebhaft in Anspruch nimmt. Es ist die Frage, inwiefern eine solche Gestaltung der Stiftung Christi als Volks- (beziehungsweise Staats-) Kirche, wie sie seit der constantinischen Zeit immer allgemeiner geschichtlich geworden ist, den christlichen und biblischen Grundprincipien von der ἐκκλησία, dem Wesen des neutestamentischen Gottesreiches noch entspricht, oder nicht; die Frage, ob die ἐκκλησία wesentlich nur die communio sanctorum s. fidelium sei, oder ob sie auch da noch anerkannt werden dürfe, wo zunächst mehr nur noch ein coetus vocatorum vor Augen ist, in dessen Mitte sich eine größere oder kleinere Zahl von lebendigen Gläubigen findet; mit einem Worte und im Sprachgebrauche der Gegenwart die Frage: ob „freie Kirche", ob „Volkskirche"?

Wir werden im Folgenden, (vgl. § 65 u. 66) nachdem wir zuvor die Wahrheit noch weiter begründet und ausgeführt haben (§ 64.), wie auch die freieste und gesegnetste irdische Gemeine niemals eine adäquate Versichtbarung des Reiches Gottes sein könne, noch auch jemals bloß als Gemeinschaft geheiligter Personen, sondern immer zugleich als principielles Institut, als Haus des Herrn für seine Hausgenossenschaft, seine Familie, sein „Volk" auftreten müsse, auf die angeregte Frage im praktischen Sinne näher eingehn. Hier haben wir bei unserer grundlegenden Betrachtung im principiellen Sinne besonders auf die biblischen Zeugnisse Rücksicht zu nehmen.

Da ist nun nicht zu verkennen, daß zwar allenthalben im neuen Testament die vorher erörterte Unreinheit der Gemeine auf Erden durch Beimischung unlauterer Glieder und durch die Unvollkommenheit aller Glieder derselben bezeugt wird, gleichwohl aber die Voraussetzung stets die ist, daß wer zu ihr gehört, durch innere Gründe, durch persönlichen Glauben bestimmt zu ihr hinzugetreten sei, oder in ihrer Mitte verbleibe. Das eben ist das unterscheidende Merkmal der neuen, erfüllten Bundesgemeine, welche an die Stelle der vorbereitenden noch mehr naturhaft national bestimmten tritt, daß sie den Beruf hat, jeden einzelnen Menschen als gottmenschliche Persönlichkeit „vollkommen darzustellen in Christo" (Col. 1, 28.) und daher auch grundwesentlich auf ethisch persönliche Freiheit sich gründet. Danach ist Jesu Wirken in Wort und That (Matth. 11, 28; Luc. 14, 25 ff.), seine Grundlegung zum Bau der Gemeine (Joh. 1, 39 ff. — ἔρχεσθε καὶ ἴδετε — Luc. 5, 1 ff., 27 ff.; 6, 13 ff.; Act. 10, 41 οὐ παντὶ τῷ λαῷ), bestimmt, und ebenso die fortbauende

Digitized by Google

Thätigkeit der Apostel (Act. 2, 38; 13, 46; 16, 31; 17, 34 u. ö.). Diese Gestalt, die der „freien Kirche" nach unserem Sprachgebrauche, zeigt die apostolische Gemeine allenthalben und alle ihre Einrichtungen setzen ein solches Verhältniß voraus. Es liegt dies schon in den ersten Grundlinien, welche Jesus für die Lebensordnung und Heiligung seiner Gemeine — gerade auch als einer keineswegs fleckenlosen — (Matth. 18. l. c.) zieht, denn er macht da die Gemeine zum obersten Tribunal bei der Ausschließung eines unwürdigen Gliedes, und bezeichnet in demselben Zusammenhang als den inneren Kraftgrund ihres Bestehens und Handelns in seinem Namen, sein lebendiges bei ihr Sein (v. 20 cf. c. 28, 20.) und ihre Glaubens- und Gebets-Gemeinschaft in Ihm, wären es auch nur zwei oder drei Personen (v. 19. cf. Joh. 14, 13 ff.). Von einer anderen Stellung und Beschaffenheit weiß auch das gesammte apostolische Zeugniß in den Briefen und der Apostelgeschichte nicht. Auch in den ersten Jahrhunderten der nachapostolischen kirchlichen Zeit war es nicht anders, obwohl es darum nicht ohne Grund ist, daß man von der apostolischen Gemeine und nachher von der christlichen Kirche zu reden pflegt, weil allerdings schon im zweiten und dritten Jahrhundert die äußere Einheit des Ganzen auf Grunde der Verfassung und der Lehre in einer so nomistischen Weise betont wurde, daß die volle Tiefe des ursprünglich biblischen Begriffs, die freie Innerlichkeit des Geistes und des persönlichen Glaubens nicht mehr zu ihrem Rechte kam.

Mag dem aber sein, wie ihm will, soviel folgt aus dem Gesagten für die evangelische Kirche, als die Kirche des sola fide und sola scriptura, unzweifelhaft, daß sie nach diesem allein normativen Zeugniß der Schrift in Lehre und heiliger Geschichte die neutestamentliche Gemeine wesentlich und in erster Linie nicht anders bekenntnißmäßig definiren kann und darf, denn als communio sanctorum, s. fidelium. Dies hat auch die Reformation, und namentlich Luther, mit aller Bestimmtheit gethan [1]).

Auch die spätere lutherische Kirchenlehre bezeichnet die ecclesia „stricte dicta" in diesem Sinne [2]). Wenn dieselbe aber daneben den Begriff der ecclesia late dicta in gleicher Berechtigung stehen ließ, und den kirchlichen Zustand, wie er in jener Zeit geworden war, damit ohne Weiteres stillschweigend legalisirte, so hatte dafür schon in viel früherer Zeit Melanchthon in den späteren Ausgaben seiner loci theologici eine dogmati-

---

[1]) Vgl. Conf. Aug. Art. VII. u. VIII. init.: Docent, quod una sancta ecclesia perpetua mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta etc. — Quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum vere credentium, tamen, cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti sacramentis etc. — Artt. Smalc. P. III. art. XII.: Puer septem annorum novit hodie, quid sit ecclesia, nempe credentes, sancti, oviculae audientes vocem pastoris sui. Sic enim orant pueri: Credo sanctam ecclesiam catholicam sive christianam. Haec sanctitas consistit . . . . . in verbo Dei et vera fide.

[2]) Vgl. bei Schmid § 56. S. 436 ff.

sche Grundlage gegeben, welche von seinen eigenen anfänglichen Aussagen nur zu sehr abwich [1]). Wenn er die Kirche da einfach als den coetus vocatorum definirt und die unsichtbare Kirche nur als ein todtes Ideal, wie den platonischen Staat darstellt, so besteht dies nicht vor dem biblischen und apostolischen Zeugniß von der Gemeine Gottes in Christo. Denn in den Reden Christi stehen die vielen κλητοὶ eben noch draußen, nur die ἐκλεκτοὶ werden als Kinder und Glieder des Reiches anerkannt, und im Sprachgebrauche des Apostels Paulus sind beide Ausdrücke gleichbedeutend, aber im Sinne des zweiten. Luther war hierin tiefer und schriftgetreuer, wenn er, bei aller oft und laut ausgesprochenen Verwerfung des donatistischen Princips, doch da, wo er sich lebendig in das Wesen der neutestamentischen Gemeine versenkt, wenigstens deutlich unterscheidet zwischen dem weiteren Kreise der Hörer des Wortes, der vocati, und einem engeren „Derer, welche mit Ernst Christen sein wollen", der „rechten Christen", welche in eine nähere, geschlossene Gemeinschaft des Bekenntnisses, der Liebe und des Gebetes, des Gottesdienstes und der

[1]) In der Apologie der Augsb. Confession erläutert er seine dort gethanen Aussagen noch ganz in dem gleichen Sinne, indem er den Römischen gegenüber die Kirche wesentlich nur als die Gemeinschaft der Gläubigen, der Glieder des Leibes Christi darstellt. Die der wahren Kirche allerdings beigemischten unächten Glieder seien eben keine Glieder des Leibes Christi, also auch nicht der Kirche. Er führt in diesem Sinne die Gleichnisse vom Netz, von den zehn Jungfrauen und das vom Weizen und Unkraut an, dies letztere sogar mit der donatistischen Auslegung: Christus clare dicit Matth. XIII. bonum samen esse filios regni, at zizania filios diaboli. *Agrum dicit mundum esse, non ecclesiam.* Die wahre Kirche, fügt er hinzu, sei nicht ein Traumgebilde, wie der platonische Staat, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus exsistere hanc ecclesiam, *videlicet vere credentes et justos, sparsos per totum orbem.* Et addimus notas: *puram doctrinam evangelii et sacramenta.*

Ganz anders, ja entgegengesetzt, lauten Melanchthons Aussagen später, z. B. in der Ausgabe seiner loci th. vom Jahre 1558, wo der Abschnitt von der Kirche gleich mit dem Satze beginnt: Quotiescunque de ecclesia cogitamus, intueamur *coetum vocatorum,* qui est ecclesia visibilis, ... *nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam hominum in hac vita viventium.* Stellen, wie Ps. 25, 8 und 84, 1 ff., fährt er fort, handelten nicht «*de idea Platonica,*» sed de visibili ecclesia. Und die vollere Definition dieser sichtbaren Kirche ist dann die: e. v. est coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus p. ministerium evangelii est efficax, et multos ad vitam aeternam regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non renati, *sed de vera doctrina consentientes.* Daher wird dieselbe auch nachher mehrmals einem „*coetus scholasticus*" verglichen. In dem folgenden Abschnitt gegen die Donatisten citirt er dann abermals die Gleichnisse aus Matth. 13. aber im entgegengesetzten Sinne: Christus dicit, in *ecclesia* mansura esse zizania etc.

Melanchthon hat allerdings nicht nur in dem letztgenannten Stück gegen die Donatisten, sondern überhaupt bei dieser ganzen Erörterung einen anderen, entgegengesetzten Gesichtspunkt, die «errones, qui ad nullam se ecclesiam adjungunt, . . . et *idola* defendunt.» Aber man sieht doch deutlich, daß er auch für seine Person selbst eine Schwenkung gemacht hatte, welche nicht zum Vortheil seiner theoretischen und praktischen Behandlung der Kirchenfrage war. Die Zeitverhältnisse waren ihm zu mächtig geworden.

Digitized by Google

Zucht zu treten hätten, deren Grundlage durchaus die persönliche Freiheit sein müsse [1]). Ihm war also die „Gemeine“ im biblisch apostolischen Sinne nicht ein abstraktes Ideal, ein menschliches Idol, sondern eine stete praktische Aufgabe, deren Lösung in Gottes Gnadenhand steht.

Zu gleicher Zeit aber karakterisirt es den gesunden praktischen Sinn und die geistige Glaubenstiefe Luthers auf schöne Weise, wenn er nun, weil er in seiner Zeit die Stunde Gottes zu solchen Bildungen noch nicht gekommen sahe, daneben doch auch dem weiteren auf Wort und Sakrament gegründeten Vorhof, dem coetus vocatorum, sein Recht und seinen Theil an dem Begriffe der christlichen Kirche läßt. Er hielt sich in rechtem Glaubenssinn nicht nur daran, daß in der geschichtlich *gewordenen* Gestalt der christlichen Kirche als Völkerkirche eben doch auch eine *göttliche Führung* zu erkennen und dankbar zu ehren sei, sondern er war sich auch als Theologe des Geistes dessen bewußt, daß wie überhaupt, so auch in diesem Punkte das biblische Wort bei all' seiner normativen Geltung doch nicht in der *buchstäblichen Weise* geltend zu machen sei, daß durchaus nur das unmittelbar von demselben Gegebene genau in derselben Gestalt für alle Zeiten müsse festgehalten und reproducirt werden. Dieses geistig innerliche Verständniß des biblisch Urbildlichen für Lehre und Leben ist gerade nach dieser praktischen Seite hin überhaupt ein Charisma der lutherischen Kirche geblieben. Hat sie dasselbe auch vielfach unrichtig angewandt, so ist es doch nicht zufällig, sondern hängt mit der durchgehenden Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche, mit ihrem zu abstrakten, gesetzlich buchstäblichen Biblicismus, nahe zusammen, daß es ihr Gebiet ist, auf welchem hauptsächlich und immer wieder gegenüber allem nationalen Kirchenthum der Anspruch auf „freie Kirche“ ist erhoben worden, und meist nicht nur als auf ein edles Gut, welches, wo *Gott* es einem dazu innerlich vorbereiteten Kreise von Gläubigen gewährt, dankbar anzunehmen ist, sondern eben mit principieller Verwerfung jeder anderen Gestaltung der Kirche. Allein gerade in unserer Zeit, welche in wahrer und in falscher Weise auf allen Gebieten des Lebens so sehr zur Betonung der *freien Persönlichkeit* hingeführt wird, ist auch in Bezug auf die kirchliche Frage dieser Begriff zum Zielpunkt der mannigfaltigsten Bestrebungen im weitesten Umfang geworden und drängt allenthalben immer unruhiger auf eine Entscheidung hin.

Da ist es nun von großer Bedeutung, sich auszusprechen, daß unbeschadet aller vorher angeführten biblischen Instanzen für den Begriff der freien Kirche als eines wesentlichen Moments im Gesammtbegriffe der neutestamentlichen Gottesgemeine, doch die scheinbar entgegengesetzte geschichtliche Führung Gottes auch mit der evangelischen Kirche ihre biblische Rechtfertigung und Erklärung wenigstens in *einem* Worte des Herrn über das Gottesreich findet, welches seinen auch über das nächste apostolischen Zeitalter weit hinausreichenden Blick deutlich verräth. Es ist dies

---

[1]) Vgl. Walch X, S. 266 ff. Von der „*Deutschen Meß*“ vom J. 1526; siehe die Stelle abgedruckt in meiner „Gemeine Gottes“ S. 121.

das Gleichniß vom Weizen und Unkraut, Matth. 13, welches zwar von Seiten des todten Kirchenthums und seiner Theologie eine traditionelle falsche, viel zu weit gehende Auslegung und Benutzung erfahren hat, aber gleichwohl allen ungeistigen und ungeschichtlichen Idealen des Subjektivismus in Bezug auf die Kirche einen festen Damm entgegensetzt. Man muß nicht so lehren und handeln, als wäre dies Gleichniß Alles, was von der Kirche Christi im neuen Testament geschrieben steht, — diese Verkehrtheit des traditionellen Kirchenthums kann den Gegensatz nur wecken und schärfen — aber man muß unter den neutestamentlichen Zeugnissen auch diesem sein Recht lassen, wenn man wahrhaft schriftgetreu denken und handeln will. Man muß danach anerkennen, daß der Herr eine Zeit und einen Zustand kommen sieht, wo in Folge der allgemeinen Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern (Matth. 24, 14; 28, 19.) die ganze Welt (ὁ κόσμος) oder doch je ein bestimmter, größerer oder kleinerer Theil des irdischen Weltgebietes, ein bestimmter Kreis von Völkern christianisirt, dem Evangelium irgendwie unterthan, sein wird. Und im Blick darauf sagt er nun nicht, wie es nach dem einseitig freikirchlichen Princip erwartet werden müßte, daß dies dann die Zeit des großen Abfalls und Verderbens sei, in welcher die treuen Jünger aus Babel ausgehn und die treuen Diener dazu ermahnen und Hand anlegen müßten, sondern er ermahnt die Letzteren vielmehr bestimmt zum Gegentheil, und bezeichnet auch diese dann so gemischte Gemeinschaft als Gottes Acker, als Kirchgebiet, das seine Knechte zu bedienen haben, und in welchem das Reich Gottes immer noch irgendwie zur Erscheinung kommt.

Hierin haben wir denn die im neuen Testamente allerdings seltene, aber klare und bestimmte schriftmäßige Rechtfertigung dessen, was uns der Blick auf die geschichtliche Führung Gottes als Thatsache zeigt, und es kann einer gründlichen Betrachtung nicht schwer fallen, nachzuweisen, wie in der That das Wesen des neutestamentischen Gottesreiches, eben weil es ein pneumatisch innerliches ist, auch unter solchen Verhältnissen für den Glauben sein sicheres Bestehen haben kann und in Wahrheit hat; ferner, wie hier sogar unter Umständen Segnungen geboten werden, welche da fehlen, wo das freikirchliche Princip einseitig auf die Dauer festgehalten werden will; endlich, wie auch in Wahrheit der Unterschied zwischen den beiden Formen der Kirche keineswegs so groß ist, als es auf den ersten Blick scheint, sondern die menschliche Unvollkommenheit und sündliche Unreinheit der Kirche in Bezug auf die Personen sowohl, als auf die Institutionen in Lehre und Leben allenthalben auch dann vorhanden ist, wenn auf das strengste über der freikirchlichen Ordnung gehalten wird. Wie dafür schon das neutestamentliche Zeugniß in Lehre — von dem Gleichniß vom Netze an bis zu den späten Aussagen des Paulus in 2 Tim. 2, 19 ff. — und Geschichte — von Judas und Ananias bis auf den Diotrephes in 3 Joh. 9 ff. — Zeugniß ablegt, so thut es übereinstimmend auch die Erfahrung unserer Zeit, diesseit und jenseit des Weltmeeres. Es gibt in den freien Kirchen als solchen oder in den freien

Digitized by Google

Gemeinschaften innerhalb größerer Kirchenverbände auch allezeit viel Todte und Unlautere und viel irrige Principien in Theorie und Praxis, so daß man in beiderlei Hinsicht niemals sagen kann und darf, das Reich Gottes sei nur und sei ganz in diesen Kreisen. Dagegen gibt es in sonst vielfach gebundenen und gestörten nationalen Kirchenverbänden wiederum doch oft so viel lautere und um so gegründetere Glieder, daß das Reich Gottes sein Dasein und Wirken hier auf sehr erfreuliche Weise kund gibt.

Ziehen wir aus der angestellten Erörterung für den Centralbegriff dieses Paragraphen, das Wesen des Reiches Gottes und der christlichen Gemeine oder Kirche den Schluß, so ist es demnach dieser, daß dies *Wesen* der neutestamentlichen Gottesstiftung an und für sich *nicht an eine dieser verschiedenen Formen der Verleiblichung gebunden* ist, weder an die „*Kirche*“ im national und vorwiegend institutionell bestimmten Sinne, noch an die „*Gemeine*“ im freieren und innerlicheren Sinne. Nur soviel kann und muß gesagt werden: erstens: daß, wenn unleugbar je nach Verhältnissen und Umständen ein Gradunterschied stattfindet in Bezug auf mehr oder minder vollkommene und lautere Darstellung des Wesens des Reiches Gottes in Christo, die zweite Form allerdings diejenige ist, welche es verhältnißmäßig leichter ermöglicht, eine dem in der Schrift urbildlich gegebenen apostolischen Gemeinorganismus und Gemeinleben entsprechende, möglichst ungehemmte und ungestörte Gestaltung zu Wege zu bringen. *Zweitens*, daß es daher zur Vollständigkeit und Gesundheit des christlichen Gesammthaushaltes gehören wird, daß auch diese zweite Form allezeit *neben* oder *in* der anderen, umfassenderen vorhanden sei und da, wo Gottes Gnade ihr eine Stätte bereitet, mit aller Treue gepflegt werde. Auf dies letztere Verhältniß kommen wir in § 66 zurück.

Hier sei nur noch bemerkt, wie die soeben entwickelte Anschauung im Wesentlichen auch die von Spangenberg in der Idea f. frr. (§ 250 ff.) ist. Wenn er, übereinstimmend mit Zinzendorf, dabei auf den Begriff der „*eigentlichen* Gemeinen Jesu“ einen noch etwas stärkeren Nachdruck legt und dagegen die „Religionen“ in demselben Maße weniger würdigt, so bleibt er gleichwohl dabei stehn, daß man die letzteren bei all' ihren Unvollkommenheiten „doch als eine große Wohlthat für das menschliche Geschlecht anzusehn habe“, und im Uebrigen erhellt leicht, wie jene Beurtheilung ihren Grund eben darin hat, daß zu damaliger Zeit die evangelische Gesammtkirche schon in einem sehr verkommenen Zustand war, wo die Reste der Orthodoxie und des Pietismus umsonst gegen die Macht der Aufklärung und des Rationalismus ankämpften. Die Brüdergemeine als Gesammtheit hat dabei doch nie aufgehört, die evangelische Kirche als solche, principiell und praktisch in allen ihren Gestalten schwesterlich anzuerkennen und in mannigfacher Weise, zumal seit in unserer Zeit die evangelische Kirche neue Gaben des Lebens empfangen hat, sich als einen Theil derselben bekannt und wirksam bethätigt. Sie stellt sich in dies Verhältniß zu allen auf dem Grunde der Schrift und des evangelischen

Digitized by Google

Heilsglaubens stehenden Kirchenabtheilungen, mögen dieselben ihrerseits auf national staatlichem Grunde ruhen oder nicht und sucht in ihnen allen die einer jeden verliehenen Wahrheits- und Gnadengüter dankbar anzuerkennen und, soviel an ihr ist, erhalten und fördern zu helfen. Ihr Hauptbestreben aber geht dahin, unter allen lebendigen Gliedern der Schwesterkirchen die Einigkeit des Geistes und der Liebe nach „des Heilandes Testament" (Joh. 13, 34; 17, 21.) über dem Grunde und Hauptpunkte aller Lehre, dem Worte vom Kreuz, zu befestigen und selbst eine Sammelstatt aller Derer zu bleiben, welche in dieser Einigkeit stehn.

---

§ 64.

Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche.

Beide Eigenschaften kommen der Kirche begriffsmäßig zu, die erste nach ihrer Erscheinungsseite als irdische Verleiblichung des Reiches Gottes, die zweite nach ihrem verborgenen geistigen Wesen, ebenso wie der Einzelne als Kind Gottes einen auswendigen und einen inwendigen Menschen hat. Bezeichnet man den inwendigen, pneumatischen Wesenskern der Kirche als das Reich Gottes, so ist damit ausgedrückt, daß derselbe in den vom Geiste Gottes bestimmten Institutionen und den von demselben Geiste erfüllten Gliedern, den Principien und den Personen, beruht und jede Kirchengemeinschaft, welche auf dem rechten Glaubensgrunde steht, hat demgemäß ihren gesammten empirischen Bestand ebensowohl von dem Reiche Gottes als solchem zu unterscheiden, wie danach zu ringen, daß derselbe immer vollständiger davon durchdrungen und bestimmt werde, sowohl nach Innen als nach Außen hin. Dabei ist die erste apostolische Gemeine für alle Zeit freies Urbild, und eine dem Geiste derselben entsprechende Ordnung der besonderen und allgemeinen kirchlichen Verhältnisse im Lichte der Schrift ist das Ziel, welchem nachzustreben ist, nicht aber eine mechanische Nachahmung alles dort geschichtlich Gegebenen.

Wir haben gesehen, wie die Gemeine Gottes auf Erden oder die christliche Kirche so gut wie der einzelne Gläubige nothwendig ihre zwei Seiten hat, eine innere und eine äußere, eine geistige, unsichtbare, und eine leibliche, sichtbare, ohne daß deshalb von zwei auseinanderliegenden Gemeinschaften die Rede wäre. Und dies gilt von der Gesammtkirche sowohl als von der einzelnen Abtheilung derselben. Allerdings wissen wir,

Digitized by Google

daß die innere wesentliche Eigenschaft eines wahren Gliedes am Leibe Christi, die lebendige Gemeinschaft mit dem Haupte, nicht allen Angehörigen der äußeren sichtbaren Kirche zukommt, und insofern können dann rücksichtlich der jedesmaligen Mitglieder aller christlichen Kirchenabtheilungen zwei verschiedene Kreise gezogen werden, ein weiterer, äußerer, und ein engerer, innerer, welchem letzteren allein die wahren Prädikate der Gemeine Gottes zukommen, und man kann, wie evangelischerseits so oft und von Anfang an geschehen ist, diesen engeren Kreis die „unsichtbare Kirche" nennen, eben weil nur der Herzenskündiger sieht, wer ihm angehört, und niemals vor Menschenaugen eine vollständige und ausschließliche *συναγωγή* dieser wahren Gläubigen veranstaltet, während man ihr mit Recht allein den Namen der wahren, d. h. der vollkommenen und reinen „Gemeine der Heiligen" beilegt. Es ist auch für den Gläubigen, namentlich in Zeiten des Verfalls einer Kirchengemeinschaft, oder im Stande der Verfolgung, ein großer Trost und eine starke Stütze, sich als Glied dieser unsichtbaren aber realen Geistesgemeinschaft zu wissen und ihres unverlierbaren Sieges-Erbes sich mitfreuen zu dürfen. Darum muß man sich auch die lebendig persönliche Realität dieser Gemeinschaft nicht dadurch verflüchtigen und entkräften lassen, daß man, weil ja doch auch die Glieder dieses Kreises, so lang sie hienieden leben, nicht vollendet — *τετελειωμένοι* — sind, im Sinne Schleiermachers nur die Summe aller göttlichen Gnadenwirkungen, d. h. eine unlebendige Abstraction, an die Stelle der unsichtbaren Kirche setzt. Man könnte dieselbe höchstens, um jene Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, definiren als die Gemeinschaft aller „neuen Menschen", d. h. aller wahren Gläubigen nach ihrem neuen, inwendigen Menschen. Aber etwas Anderes will im Grunde auch die kirchliche Fassung des Begriffs nicht sagen, weil der neue Mensch ja eben der lebendige und bestimmende Mittelpunkt, das eigentlich Persönliche und Personbildende im Leben des Gläubigen ist; und in dieser seiner concretpersönlichen Gestalt gerade ist der fragliche Begriff doch ungleich lebendiger und erst wahrhaft wirksam.

Auf der andern Seite jedoch hat allerdings die Bezeichnung dieses Ganzen als der „unsichtbaren Kirche" etwas Unbequemes. Gerade nach dem oben angenommenen Sprachgebrauch müßte diese unsichtbare, rein innerliche Gemeinschaft der Heiligen nicht Kirche, sondern Gemeine heißen, wie auch Luther im größeren Katechismus zum dritten Artikel des apostolischen Bekenntnisses will: Gemeine der Heiligen. Da jedoch das griechische *ἐκκλησία* im neuen Testament keineswegs in diesem rein innerlichen Sinn gebraucht ist, und darum jede wahre und irgend dem apostolischen Urbilde getreue Kirchenabtheilung auf Erden, zumal eine solche, von welcher dies in besonderem Grade gesagt werden kann, auch auf den Namen „Gemeine" ein Recht hat, so empfiehlt es sich, für das Innere und und Unsichtbare in allen sichtbaren Kirchen oder Gemeinen, wie in älterer und neuerer Zeit mehrfach geschehen ist, den Ausdruck Reich Gottes zu stempeln. Der Ausgangspunkt unserer Betrachtung im vorigen Paragraphen führt uns eben dahin. Der Ausdruck Reich

Gottes ist zwar im neuen Testamente ebenfalls nicht im ausschließlich innerlichen und idealen Sinne gebraucht (vgl. Matth. 13.), aber erstens kann dies überhaupt von keinem der hierher gehörigen neutestamentlichen Ausdrücke gesagt werden, zweitens steht der unsrige wenigstens mitunter in diesem Sinne bei Paulus neben dem andern, ἐκκλησία, als das vollendete Reich gedacht: 1 Cor. 6, 9. Eph. 5, 5; als Princip: Röm. 14, 17. Endlich hat diese Bezeichnung vor der andern „Gemeine" vielleicht auch den Vorzug, daß sie noch deutlicher zugleich die Wahrheit zur Geltung bringt, daß der Leib Christi, der urbildliche göttliche Lebens-Organismus des Geistes, welcher die Seele aller sichtbaren Kirchengemeinschaften ausmacht, doch nicht bloß in den Personen seinen Ausdruck findet, welche wir als lebendige Glieder desselben bezeichnen dürfen, sondern irgendwie auch immer in den objektiven Ordnungen und Gütern, den Institutionen für Lehre und Leben, sofern dieselben den urbildlichen Grundbestimmungen des Leibes Christi gemäß sind, und ihrer inneren geistlichen Wesenheit nach. Beides, das Objektive und das Subjektive, das Institutionelle und das Persönliche, gehört, wie für die sichtbare Gemeinschaft unter dem praktischen, so auch für die unsichtbare unter dem idealen Gesichtspunkt untrennbar zusammen, und die Person ist — wie oben behauptet — das Höhere nur insofern, als sie in ihrer Vollendung als Subjekt zugleich ganz in die objektive göttliche Ordnung eingegangen ist, und dieselbe nun als lebendig erfüllte frei darstellt und auswirkt. Aber so lang es sich noch um etwas Irdisches, und somit dem Werden, der Entwickelung zum Vollendungsziele noch Unterworfenes handelt, wie das Reich Gottes auch als „unsichtbares" aber doch dem sichtbaren Leben auf Erden inwohnendes ist, deckt sich eben darum Subjektives und Objektives noch nicht ganz, und die Selbstdarstellung des Vollkommenen muß daher nothwendig auf beiden Seiten gesucht und anerkannt werden. Von hier aus könnte es dann scheinen, als wäre der Ausdruck unsichtbare „Kirche" doch nicht so unpassend, als er sich unter dem Gesichtspunkt der Person darstellen mußte. Aber richtig betrachtet ist er es doch auch hier. Allerdings handelt es sich bei dem Begriff der unsichtbaren Gemeinschaft des Geistes auch um Principien und Institutionen, aber eben nicht um die äußeren, sichtbaren Einrichtungen als solche, sondern um deren Wesen und geistige Grundbeschaffenheit[1]), und um dies zu betonen, bleibt es doch auch von dieser Seite gerathener, einen andern Ausdruck als den einmal gerade für die concrete Verleiblichung der christlichen Gemeinschaft gestempelten zu wählen, wenn es gilt, deren idealen Grundgehalt, ihre göttlichgeistige Seele, zu bezeichnen.

So ist uns denn das „Reich Gottes" in dem bezeichneten Sinne diejenige unsichtbare, obgleich göttlich reale, Lebens-Einigkeit, in welcher alle Kinder Gottes und nur solche

[1]) Vgl. Lange: Positive Dogmatik § 116: „Die ideale Kirchenordnung" in ihrem Unterschiede von der speciell historischen, wandelbaren.

Digitized by Google

zu Hause sind und nach Gottes heiligen Ordnungen, in gliedlicher Verbindung mit dem Haupte und darum auch unter sich geistlich verbunden, leben, welche in allen sichtbaren Kirchen als die lebendige Trägerin ihrer Wahrheit vorhanden und wirksam ist, so lang sie sich nicht principiell dessen unfähig machen, um deren „Kommen", d. h. Wachsen und Siegen fortwährend gebetet wird. Der große Gegegenstand des Glaubens, welchen als solchen schon das erste christliche Bekenntniß hinstellt, die Gemeinschaft der Heiligen, außer welcher kein Heil ist.

Dies Reich Gottes erweiset seine thatsächliche und bestimmende Wirksamkeit in der einzelnen sichtbaren Kirchengemeinschaft darum allererst und entscheidend dadurch, daß sie in Demuth und Aufrichtigkeit bekennt, ihrerseits in ihrer gesammten Erscheinungsgestalt noch nicht mit jenem, dem Reiche Gottes, zusammenzufallen, und die principielle Anerkennung dieser Wahrheit ist ein grundwesentliches Merkmal jedes ächt kirchlichen, biblisch-evangelischen Bekenntnisses, im Gegensatz gegen die fleischliche Anmaßung, welche von dem Traumbild eigner Vollkommenheit und ausschließender Berechtigung berauscht, vergißt, daß wie der einzelne Gläubige gerade dadurch als τέλειος am sichersten erkannt wird, daß er bekennt, noch nicht τετελειωμένος zu sein, ebenso auch eine Kirchengemeinschaft auf Erden nicht anders gestellt ist und sein kann. Solches ist denn auch aller evangelischen Kirchen gemeinsames Grundbekenntniß, mit welchem sie stehn und fallen, das Palladium ihrer Wahrheit und Freiheit gegenüber der falschen Selbstüberhebung Roms.

Auf diesem Grunde aber ist sodann das zweite nicht minder lebensnothwendige Merkmal der Herrschaft des Reiches Gottes in einer sichtbaren Kirchengemeinschaft andrerseits dies: daß in deren Mitte das dreifache thätige Streben stattfindet, erstens: im eigenen Kreise das Reich Gottes immer mehr zur Wirklichkeit, d. h. dessen urbildliche Principien, Ordnungen und Kräfte nach den gegebenen Verhältnissen immer mehr zur wirksamen Herrschaft zu bringen, indem Christo, dem König seines Reiches und Herrn der Kirche, deren ganzer Bestand, ihre Ordnung und Führung immer willenloser unterthan gemacht wird, damit auch diese besondere Haushaltung Ihm zu einer gesegneten Wohnstätte seines Geistes und zu einem heiligen Werkzeug seiner allgemeinen Reichsökonomie werde, bis auf die Vollendung des Reiches in der Herrlichkeit. Und damit diese immer näher gefördert und der Zweck der Reichsstiftung mehr und mehr erreicht werde, muß zweitens das Bestreben der Kirchen sich fortwährend zugleich dahin richten, das Gottesreich immer mehr in die noch finsteren Gebiete der Welt hinein verbreiten, ihm neue Stätten in der Menschheit gründen zu helfen, durch ein klares und kräftiges Zeugniß von Christo durch That und Wort nach außen hin. Damit muß aber endlich drittens auch Hand in Hand gehn das Bestreben, mit allen andern Haushaltungen Gottes zur Vollendung seines Reichs sich immer mehr in dasjenige Einigkeits-Verhältniß der Wahrheit und Liebe zu setzen, welches die ver-

schiedenen Ordnungen und Gaben nicht aufhebt, sondern anerkennt, aber auch nie die unterschiedene Form zum Wesentlichen und Trennenden macht, sondern vielmehr über und in diesen Unterschieden die Einheit des Geistes bewahrt und baut.

Kurz zusammengefaßt: Jede Kirche muß durch Wort und That bekennen, daß *sie nicht das* Reich Gottes ist, aber ebenso durch That und Wort bezeugen, daß das Reich Gottes *in ihr* ist, indem sie sich bestrebt, dasselbe immer mehr zu verwirklichen, nach Innen und Außen, an Personen und Institutionen, gegen die Welt wie gegen die Glaubensgenossen. Wie die Heiligung des Einzelnen darin besteht, den Glauben durch die Liebe wirksam sein zu lassen, so auch hier rücksichtlich der Gesammtheiten, wie wir dies schon im ersten Paragraphen im Wesen der Gemeine Gottes auf Erden begründet fanden.

Was die Art und Weise betrifft, wie sich dies Heiligungsstreben vollzieht, so erhellt leicht, wie dieselbe, in den drei angegebenen Richtungen, durch den zu Grunde gelegten ersten und Hauptsatz, das Bekenntniß der eignen Relativität und Unvollkommenheit, sehr entscheidend bestimmt wird. In Bezug auch die *erste* der genannten Aufgaben gilt, daß bei der Arbeit an sich selbst eine Kirche von dem bezeichneten Standpunkte aus nie bloß auf Bewahrung dessen, was sie schon hat, wird gerichtet sein können, sondern zu gleicher Zeit doch immer auch bestrebt sein muß, so viel von urbildlichem Gemeingut der Gesammtkirche nach der Schrift, und von speciellen Gnadengütern anderer Sonderkirchen sich fortschreitend anzueignen, als sie für die Zeit und nach ihren Verhältnissen vermag, und der Herr ihr verleihen will. Der letztgenannte Punkt ist begreiflicherweise so beschaffen, daß er meist nur in beschränkterem Verhältniß zum Ausdruck kommen kann. Denn die eigenthümlichen Charismata der einzelnen Kirchenabtheilungen hängen vielfach so eng zusammen nicht nur mit der gesammten geistigen und geistlichen Signatur, der Geschichte und Gestaltung dieses besonderen Kreises, sondern auch mit lokalen und nationalen Verhältnissen, daß Vieles, was hier vorhanden ist und im Segen besteht, sich anderwärts entweder gar nicht anbauen läßt, oder doch nicht lebendige Wurzeln fassen, vielleicht gar nachtheilig wirken würde. Anders steht es mit dem erstgenannten Punkte, dem Verhältniß zu dem *schriftmäßigen Urbilde der apostolischen Gemeine*. Es liegt in dieser Stellung und Dignität der letzteren, daß *alle* jüngeren Kirchengemeinschaften Recht und *Pflicht* haben, auf dies pfingstliche Urbild zurückzuschauen und ihr Leben und Wirken nur in dem Maße zu einem immer reineren Ausdruck des Wesens des Gottesreiches machen können, als sie diesem Urbilde ähnlicher werden. Dies wird von einem stabilen und selbstgenugsamen Kirchenthum oft nur zu sehr und stets zu seinem eigenen Schaden verkannt. Dennoch aber gilt auf der anderen Seite ebensosehr dies, daß auch die apostolische Gemeine, als menschliche und geschichtliche, insonderheit als Anfangs-Erscheinung des Reiches Christi auf Erden ihr *Zeitliches und Vergängliches* hat, was nicht ohne Weiteres und für alle Zeit Gegenstand der Nachahmung und des Nachtrachtens

Digitized by Google

sein kann und soll. Dies wird wiederum von den freikirchlichen Gemeinschaften, besonders von dem ungeistlichen Sinne der Sekten, z. B. der Irvingianer, zum Theil auch der Baptisten u. a., ebenfalls zum Nachtheile solcher Kreise, meist zu sehr übersehn. Was wir im vorigen Paragraphen in dieser Beziehung von der äußerlich freien Stellung der apostolischen Gemeine sagten, wiederholen wir hier in umfassenderer Beziehung auf ihre gesammte innere und äußere Organisation. Diese Art der Charismen z. B., diese Form der besonderen Verfassung und Leitung, diese Vertheilung der Aemter, Gestalt und Ordnung der Gottesdienste, der Sakramentfeier u. s. w. — Alles das sind Dinge, welche keineswegs im Einzelnen für alle Zeit gerade so das höchste Ziel kirchlicher Lebensentwickelung bilden.

Eine Oberleitung durch Apostel, im engeren Sinne des Begriffes, kann es nirgends und nie mehr geben, denn dieser Begriff ist ein durch die Menschensohnstage unmittelbar geschichtlich bedingter und dieser Apostolat daher etwas ebenso schlechthin einziges, wie die Menschwerdung des Gottessohnes in der Mitte der Zeit. Die Charismen der apostolischen Zeit haben zum Theil, wie die Wunder Christi und der Apostel ebenfalls, auch ihre ganz bestimmte ökonomische und apologetische Bedeutung, als unerläßliches außerordentliches Machtzeugniß Gottes für diese neue Schöpfung des Geistes in der Welt zur Zeit ihres ersten Auftretens. In diesem Sinne haben sie auch für uns bleibende Bedeutung. Aber sie selbst brauchen nicht für alle Zeit zu bestehen, weil dieser Zweck da wegfällt, wo dies Werk den laut genug redenden Beweis seiner bald zweitausendjährigen Siegesgeschichte zur Seite hat. Sodann haben sie auch in sich selbst ihre menschlich geschichtliche und insofern zeitliche, vorübergehende Signatur, als eine paradiesartige Frühlingsblüthe der neuen Schöpfung, die ihrer Natur nach nicht bestimmt war, in dieser Form bleibend zu bestehn, sondern einer allmählichen Geistesentwickelung und Glaubensarbeit der Gemeine zum Ziele ihrer Vollendungsreife hin Platz machen sollte und mußte [1]). Daß ein solcher Endzustand der triumphirenden Gemeine dann auch in dieser Beziehung wiederum dem Anfangsstadium ähnlich sein werde, ist damit nicht geleugnet, aber der vorherrschende Charakter der Gemeine Christi für die Zeit ihres irdischen Pilgerganges und Streiterthums ist der der „Verborgenheit ihrer inwendigen Lebensherrlichkeit in Gott mit Christo", ähnlich wie auch im irdischen Leben Christi,

[1]) Es ist nicht zu übersehen, daß Paulus, der z. B. in den Corintherbriefen viel von den Charismen außerordentlicher Art redet, nicht nur hier schon in Kapitel 13 des ersten Briefes die Liebe dem Allen so bestimmt überordnet, sondern auch in anderen Briefen von jener Besonderheit ganz schweigt; ferner daß wir in den Briefen der übrigen Apostel auch keine Erwähnung solcher außerordentlicher Gaben finden, dagegen Petrus im ersten Briefe (c. 4, 10. cf. Röm. 12, 4 ff.) desto ernstlicher zur rechten Treue in Bezug auf die ordentlichen Gaben und Aufgaben der Liebe im Glauben ermahnt. Dies allein schon muß von jeder ungeistlich überspannenden Betonung der Wundergaben abmahnen und zurückhalten.

des Hauptes, selbst die Gottesordnung diese war. Natürlich ist damit wiederum nicht ausgeschlossen, daß Gott auch während dieser Zeit der Verborgenheit hie und da aus besonderen ökonomischen Anlässen im Einzelnen ähnliche Gaben und Kräfte austheilen könne, und daß dies, wo er es thut, mit Freuden und Dankbarkeit im Glauben zu erfassen sei. Und ebenso werden wir in § 66 die Wahrheit zu voller Geltung zu bringen Gelegenheit haben, daß das innerlich Wesentliche des apostolischen Urbildes, wie behauptet, auch für die Gegenwart und für alle Theile der Kirche lebendige Norm und Vorbild sei und bleibe. Aber auch wo ein kirchlicher Kreis sich zur gesegnetsten, der apostolischen ähnlichsten Gemeine hätte ausbilden können, muß es nach dem geltend gemachten Grundprincip vom Verhältniß des Reiches Gottes zu einer jeden seiner gottmenschlichen Verleiblichungen dabei bleiben, daß eine solche Gemeine doch nie das Reich Gottes ist, denn dies gilt in diesem strengen Sinne von der apostolischen Gemeine selbst ebenfalls nicht, weil auch sie eine irdisch menschliche war bei all' ihren göttlichen Gnaden und Gaben.

In Bezug ferner auf die zweite oben genannte Richtung des kirchlichen Heiligungslebens, der Bethätigung des Glaubens durch die Liebe, nämlich in Bezug auf ihr Verhältniß zur übrigen noch unerlösten Menschheit, d. h. in Bezug auf ihre Missionsthätigkeit an der Welt, besonders der Heidenwelt, macht sich das in Rede stehende Grundprincip in der Weise geltend, daß jede rechte Kirche des Geistes und Evangeliums zwar zunächst, im Gehorsam gegen Gottes Gabe und Führung mit ihr, immer in ihrer Weise das Evangelium verkündigen und pflanzen, aber doch zugleich auch immer bereit sein wird, die allmählich reifenden Saaten fernerhin ihrer selbständigen Entwickelung unter Gottes Leitung zu überlassen. Auch im Einzelnen wird ja kein wahrer und erleuchteter Christ von seinem Sohne oder Zögling verlangen, daß er sich sklavisch nur in der Art und Weise des Vaters und Erziehers entwickele. Das Gegentheil ist unter allen Umständen, bei den Individuen wie bei den Gemeinschaften, Folge eines Mangels in der Erkenntniß der eigenen Mangelhaftigkeit und Relativität auch bei sonst reichem Besitze an Gnadengaben, ein Rest eigenwilliger und selbstzufriedener Beschränktheit, welche den Trägern des Geistes, der da frei macht in Christo Jesu, nicht ansteht (1 Cor. 3, 21. 22.). Eines näheren Eingehens auf diesen Punkt können wir uns hier enthalten, da es in zu specielle praktische Fragen der Lehre von der Mission führen würde. Dagegen sei das bestimmt hervorgehoben, wie die Kirche die „Welt", an welche sie ihr Zeugniß zu thun hat, allerdings nicht bloß draußen unter Heiden, Juden und Muhamedanern suchen darf, sondern auch in ihrer eigenen Mitte, zumal dann, wenn sie als große Volkskirche einen zahlreichen gemischten Haufen umfaßt. Mit der sogenannten äußeren Mission hat sich die innere allezeit lebendig zu verbinden und beide einander in die Hände zu arbeiten. Daß der Herr der evangelischen Kirche in unseren Tagen nach der einen auch die andere Aufgabe klar gemacht und ihr die Kraft gegeben hat, dieselbe thätig in Angriff zu nehmen, ist ohne Frage eines der kräftigsten Zeugnisse, daß

Digitized by Google

er sich fort und fort zu ihr als zu seinem Hause bekennen und sie immer mehr zu dem machen will, — es sei in der einen oder anderen Weise — was sie ihrer Idee nach ist und darum auch in der Erscheinung mehr und mehr werden soll und muß, eine lebendige Verleiblichung des Reiches Gottes auf Erden.

Dazu gehört nun aber endlich auch das dritte genannte Heiligungsstreben, in Bezug auf das Verhältniß der einzelnen äußerlich gesonderten Abtheilungen der Gesammtkirche als Kirche des Evangeliums. In dieser Hinsicht nun führt die Betonung des Satzes, daß die vollendete Gestalt des Leibes Christi oder des Reiches Gottes auf Erden überhaupt nicht in sichtbarer Leiblichkeit erscheint, also am wenigsten in einer Sonderkirche, und wäre sie die gesegnetste Gemeine, aufgehn kann, zu der bestimmten Erkenntniß, daß jenes Verhältniß kein anderes sein soll und darf, als dasjenige lebendig organische, welches wir vorher als die geistige Einigkeit der Wahrheit und Liebe bezeichneten. Wie der inwendige Mensch des Geistes die Einzelnen, und die „Vollkommenen" am meisten, treibt, mit einander „nach Einer Regel zu wandeln und gleich gesinnet zu sein", auf dem gemeinsamen Grunde der im Glauben erkannten Heilswahrheit, und mit williger Anerkennung der besonderen Gaben und „Offenbarungen" des Herrn an Andere (Phil. 3, 15. 16.), so thut die Herrschaft des göttlichen Reichs-Geistes in der einzelnen Sonderkirche dasselbe in Bezug auf ihr Verhältniß zu den Schwesterkirchen. Gott hat wie im Kleinen so im Großen diese Unterschiede gesetzt, nicht nur weil er muß, d. h. weil Ein menschliches Gefäß, sei es ein Individuum, sei es eine Gemeinschaft, den ganzen Schatz Seiner Fülle niemals faßt, sondern auch weil er will, — will, daß das Unterschiedene durch Geist und Liebe sich frei einige, das Einzelne, aus seiner Beschränkung heraustretend, vor der Erstarrung bewahrt bleibe, und das Ganze auf diesem Wege organisch sich durchbilde und vollende. Wer dies verkennt, verkennt nichts weniger als die göttliche Grundidee alles Lebens, weil die Grundidee des Wesens Gottes selbst. Sonach müssen wir in dieser Beziehung von jeder wahren und ihrem göttlichen Berufe treuen Kirchengemeinschaft durchaus die freie, ganze und thatsächliche Zustimmung fordern zu dem Satze der alten Kirche, wie ihn auch die Reformation aufgenommen hat (vgl. Apol. Cf. Aug. ed. Tittm. p. 119 citt. Col. 2. et Röm. 14.): differentia rituum non tollit unitatem ecclesiae. Aber nicht minder auch die gleiche Zustimmung zu dem im Lauf der Geschichte in seiner Nothwendigkeit klar genug gewordenen zweiten Satze aus dem Munde der irenischen Theologie des 17. Jahrhunderts: in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas, und dies zwar in dem Sinne, in welchem das Wort damals gesprochen wurde, d. h. mit Bezug nicht bloß auf die „ritus", sondern auch auf die begriffliche Lehrfassung im Einzelnen, also im Sinne schon der vorreformatorischen alten böhmisch-mährischen Brüderkirche, wenn sie auch in der Lehre Essentialia und Accidentalia unterschied, und im Sinne der noch tieferen Anschauung Zinzendorfs und der erneuerten Brü-

derkirche, der Idee von den verschiedenen göttlichen — genauer gottmenschlichen — Lehr-Tropen, auf welche wie die Geschichte, so auch schon eine ächte Schriftauslegung durch den Geist jeden nachdenkenden Forscher führt [1]).

Daraus ergibt sich, wie die nothwendige praktische Folge der Anerkennung des von uns festgestellten Verhältnisses zwischen sichtbarer Kirche und unsichtbarer oder Reich Gottes die lebendige Anerkennung und Bethätigung der wahren Union im geistigen Sinne dieses Wortes ist. Dagegen liegt in dem Gesagten ebenso bestimmt, daß diese Idee der Union nicht in fleischlich äußerlicher Weise zu einer principiellen Vereinerleiung und Verschmelzung aller Lehr- und Verfassungs-Unterschiede verderbt und gemißbraucht werden darf, sei es in römisch-hierarchischer oder in liberal-bürokratischer Weise. Nicht die sogenannte „absorptive" Union, welche nicht minder ein Erzeugniß des Fleisches ist, als die römische Idee von Kircheneinheit, sondern die Conföderation rücksichtlich des äußeren Lebens- und Lehrbestandes ist die Wahrheit. Aber sie erweist sich als solche allerdings nur dadurch, daß sie erstens die innere Union des Geistes und der Liebe lebendig bewahrt und bethätigt, solang und sofern die Sonderungen bestehen, und zweitens ihrerseits auch den Fall nicht principiell ausschließt, daß unter Umständen für Zeiten und Orte in gewissen Unterscheidungspunkten, welche etwa nach Gottes Führung durch beiderseitige tiefere Geisteserkenntniß der Wahrheit ihre frühere Bedeutung verloren haben, die äußere Conföderation, auf Grund der gewordenen inneren Union, auch zur äußeren Union sich umgestalte.

Willigkeit, in Gottes Führungen auch nach dieser Seite hin einzugehn, die Frucht jener wahren Demuth und Liebe im Glauben, darf hier, wie dem Einzelnen so den Gesammtheiten, nicht fehlen, wenn sie sich als wirkliche und treue d. i. im Gehorsam freie Organe des Geistes erweisen sollen. Geht die evangelische Kirche auf diesem Wege unbeirrt durch das Geschrei der Partheileidenschaft ihrem Ziele langsamen aber sicheren Schrittes entgegen, so wird sie dasselbe auch zu Gottes Stunde erreichen. Die wachsende Vertiefung des Lebens und der Erkenntiß in die Grund- und Central-Wahrheiten des Evangeliums, und eine von da ausgehende immer vollständigere praktische und theoretische Aneignung der ganzen Wahrheit, in welche der heilige Geist uns leiten soll, — die zunehmende Verinnigung, Concentration und centrale Expansion, wird dann auch zu der lebendigen Vereinigung, der Geistes-Unität der Liebe im Glauben, mit innerer Nothwendigkeit und Siegeskraft hinführen, welche im Wesen des Reiches Gottes, als des vollende-

---

[1]) Vgl. hier die vortreffliche Begründung dieser Wahrheit bei Jul. Müller, die evangelische Union, S. 41 ff.; die Gegenmeinung ruhe auf ungründlicher Erkenntniß der Sünde und ihres Einflusses auch auf das menschliche Denken, — sowie der menschlich-individuellen Beschränkung überhaupt. Ferner meine Abhandlung über das biblisch-evangelische Tropenprincip in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1863. 4.

ten gottmenschlichen Lebensorganismus für die erlöste Menschheit liegt. Dann wird die „unsichtbare Kirche“ immer mehr die „sichtbare“ werden, die rechte evangelisch-katholische Gemeinschaft der Gläubigen, soweit die irdischen Verhältnisse und Bedingungen es möglich machen, bis endlich im Reiche der Vollendung die „Eine Heerde unter dem Einen Hirten“ (Joh. 10.) in reicher Mannigfaltigkeit und harmonischer Einigkeit, die reine Braut des Lammes ohne Hülle und Makel, zur Erscheinung kommen und als die triumphirende Gemeine in die ewige Herrlichkeit eingehen wird.

---

§ 65.

Die wesentliche Wahrheit einer Kirchengemeinschaft.

Die Frage, ob eine besondere Kirchengemeinschaft die wesentlichen Merkmale einer wahren Kirche Christi besitzt, oder nicht, muß, wie bei dem einzelnen Kinde Gottes die Frage nach seinem Gnadenstande nicht nach dem momentanen Grade seiner Heiligung, sondern nach seiner Herzensgrundrichtung im Glauben sich beantwortet, in demselben Sinne entschieden werden nach dem die Gemeinschaft bestimmenden und tragenden Grundprincip für Lehre und Leben. Dies ist dann das wahre und richtige, wenn rein Wort und rein Sakrament in ihr gesichert ist. In zweifelhaften Fällen hat zumal der Einzelne auf Gottes Winke und Führungen mit der betreffenden Kirche zu harren. Voreiliges Aburtheilen nach dem momentanen Lebenszustande der Kirche ist ein Zeichen der Glaubensschwachheit, und eigenwilliges, separatistisches und sektirerisches Kirche-Machen ist eine Frucht des Fleisches auch bei dem Scheine größester Geistlichkeit.

Wir haben eine Mehrheit sichtbarer Kirchengemeinschaften als gottgewollt, unvermeidlich und segensreich erkannt, und die Aufgabe der Christenheit nicht in künstlich und willkürlich erzwungener äußerer Einheit nach päpstlichem Muster, sondern in dem Bau der geistigen Einigkeit durch Erkenntniß und Liebe, in und an den äußeren Unterschieden der Denk- und Lebensformen, gefunden.

Dies nöthigt uns aber sofort zur Beantwortung der Frage, wonach dann bestimmt werden soll, ob eine Nachbarkirche, — falls man in Bezug auf die eigne davon überzeugt ist, sonst auch ob *diese*, — nun wirklich jene Treue im *Wesentlichen* habe, welche den Unterschied allein zum berechtigten und die Einigkeit bei der Verschiedenheit sittlich möglich macht.

Digitized by Google

Die Antwort auf diese Frage kann nach dem vorigen Paragraphen nur die sein: Wenn eine sichtbare Kirchengemeinschaft noch in irgend einem Grade die unsichtbare Kirche oder das Reich Gottes *wesentlich* in sich trägt, ist sie wahre Kirche, gerade wie der Einzelne solang für Andere wie für sich selbst ein Kind Gottes ist, als er Christum durch den heiligen Geist oder den neuen Menschen, der aus dem Geiste gezeugt ist, irgendwie wesentlich noch in sich trägt, (Röm. 8, 8. 9.) und wir werden auch hier dieses Gleichungsverhältniß wieder zum Wegweiser nehmen müssen.

Nur ist dabei zweierlei zu beachten. Erstens: Gerade wenn wir hier das Verhältniß der Einzelnen zu einander mit dem der Genossenschaften zu einander *vergleichen*, müssen wir uns hüten in unserer Behandlung des zweiten Gegenstandes beides zu *vermischen*. Nicht um das Verhältniß des Einzelnen aus einer Kirchengemeinschaft zum Einzelnen aus einer andern handelt es sich hier, sondern um das Verhältniß der einen Genossenschaft — oder ihres Gliedes — *zur anderen Genossenschaft als solcher*. Der Einzelne in dieser kann *trotz* seiner Zugehörigkeit zu einer unwahren Kirche für seine Person ein wahres Kind Gottes sein und umgekehrt ebenso. Für den Privatverkehr der Einzelnen unter einander handelt es sich nur um das, was Jeder persönlich vor Gott und dem Auge des Geistes ist. Anders hier, wo es die Kriterien einer wahren Kirche als solcher aufzustellen gilt. Zweitens: Die Bestimmung dieses Verhältnisses ist viel schwieriger als bei den Einzelnen, und wir dürfen dabei die Vergleichung beider nicht ohne Weiteres in *gänzliche Vereinerleiung* übergehen lassen. Bei dem Einzelnen kommt für ihn selbst nnd für Andere rücksichtlich der Frage über seine Gotteskindschaft Alles an auf den *persönlichen Glauben*, auf das Herz, ob dies ein *neues* ist durch die Geburt aus Gott oder nicht, so verschieden sonst auch, wo jenes der Fall ist, die Stadien des neuen Lebens und seines Wachsthums immer sein mögen.

Nicht der äußere und augenblickliche Grad der Heiligung entscheidet, aber auch nicht das bloße Mundbekenntniß, sondern eben das „neue Herz" d. h. der in der Liebe lebendige, wirksame Glaube, wie der Apostel eben so klar als bestimmt bezeugt (Gal. 6, 15. 5, 6.), oder zum Mindesten der Anfang dieses Glaubens in der evangelischen Armuth im Geist, dem einfältig hingegebnen Kindersinn, welchem der Herr das Himmelreich zuspricht, weil Er in dieses offene Feld Seinen himmlischen Lebenssamen zu ungehinderter und gesegneter Entwickelung hineinlegen kann (Matth. 5, 3. 19, 14. 18, 3.). Es sei noch so wenig, aber es darf nicht das absolute Nichts sein, und unter diesen Begriff fällt unzweifelhaft für jeden, den allerersten Lebensstadien entwachsenen, Menschen jener aller subjektiven Empfänglichkeit und inneren Willigkeit entbehrende, rein objektive, mechanische Zustand bloßen Mundbekenntnisses und Formgehorsams. Für diesen hat der Herr keine Verheißung. (Luc. 13, 26. 27.)

Digitized by Google

Anders aber ist es nun mit der Kirche in ihrer Erscheinungsgestalt, als „Haus“ des Herrn und Wohnstätte für Kinder Gottes, als Erziehungsanstalt, Institut, wie sie unter unserm Gesichtspunkt hier eben in Frage steht. Sie ist keine Person, sondern kann und soll nach dieser Seite hin nichts Anders sein, als ein äußerer Organismus, der Kindern Gottes die positive Möglichkeit, Mittel und Weg darbietet, in Christo zu leben und zu wachsen; sie ist nur eine sogenannte „moralische Person“. Wir werden also, wenn es sich um ihre „Wahrheit“ in dieser Beziehung handelt, zunächst und wesentlich nicht *danach* fragen dürfen, ob das Reich Gottes im subjektiv-persönlichen Sinn, als Gemeine der Heiligen, in einer solchen Verfassung durch eine größere oder kleinere Anzahl von gläubigen Mitgliedern derselben vertreten sei. Daß deren Zahl eine möglichst große sei, gehört vielmehr zum jedesmaligen *Wohlstande* einer Kirche, — von welchem wir später handeln — wie bei dem einzelnen Christen der verhältnißmäßig höhere Grad seines Heiligungslebens. In beiden Fällen kann und darf, wo es ein so folgenschweres, entscheidendes Urtheil gilt, wie das über die wesentliche Wahrheit oder Unwahrheit eines Subjekts, sei es ein individuelles oder institutionelles, nicht nach dem Augenblick und Augenschein gerichtet werden, wie die am Aeußeren klebende, menschlich fleischliche Betrachtung thut, sondern mit göttlichem, d. h. mit dem Blick des Geistes und der Liebe im Glauben muß, wie der Einzelne, so die Kirche betrachtet und gewürdigt werden, jener nach dem „*Herzen*“ im oben erörterten Sinn, diese entsprechend nach dem ihr wesentlich innewohnenden *Princip*. Denn das Herz ist bei dem Einzelnen eben nichts Anderes als das Princip seines individuellen Lebens, und das Princip einer Lebensordnung ist deren Herz. Bei der Kirche als objektivem Institut muß daher das Reich Gottes vielmehr nach seiner *objektiven* Seite, d. h. es muß die Angemessenheit der wesentlichen Institutionen dieser Kirche zu den urbildlichen Ordnungen des Gottesreichs in Frage genommen werden. Die Aufgabe ist also die: zu bestimmen, was die *wesentlichen, principiellen, Merkmale* einer Kirche sind, welche ihre Wahrheit als Gotteshaus dadurch bethätigt, daß sie Kindern Gottes die Möglichkeit, in Christo zu leben und zu wachsen — nicht ihr selbst zum *Trotz übrig läßt*, denn das ist überall der Fall, ausgenommen in der Hölle — sondern ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach *darbietet*. Hier ist nun klar, daß, was rücksichtlich des Einzelnen nicht genügt, der äußere Besitz der reinen evangelischen Wahrheit im *Bekenntniß*, für die Kirche als solche von der größesten Bedeutung ist. Denn sie bietet dem Heilsbegierigen die bezeichnete Möglichkeit dann dar, wenn sie, kraft ihrer wesentlichen Institutionen für Lehre und Leben, *Christo Raum gibt, durch Seinen Geist* Seelen selig zu machen. Christus aber hat den Geist vor Allem an das *Wort* gebunden, durch dessen Predigt der Glaube entsteht und besteht, und die erste Grunddestimmtheit einer wahren Kirche ist daher die, daß sie dem Worte die Ehre gibt und seinen Lauf läßt, indem sie das *reine Bekenntniß des Wortes Gottes aus der heiligen Schrift* zu ihrem ersten und obersten Fundament macht,

Google

gleichviel, wie sehr sie dasselbe in bestimmten Lehrbekenntnissen, mehr oder minder, schriftlich fixirt hat, oder der Hauptsache nach nur als innerlichen, aber alles Aeußere durchdringenden und tragenden Lebensbesitz sich bewahrt. Und da Christus mit dem Worte, und wiederum „in dasselbe gefaßt", zugleich die Sakramente als sichtbare Gnadenpfänder und Bundeszeichen eingesetzt hat, so gehört in zweiter Instanz auch die reine Verwaltung des Sakramentes dazu.

Dies sind wirklich die beiden Fundamental-Kennzeichen der wahren Kirche, wie die Reformatoren sie, der Schrift getreu, stets fordern, denn Wort und Sakrament, als die gotteskräftigen Gnadenmittel, sind dann die für Jeden offenen Quellen der Wiedergeburt durch den heiligen Geist im Glauben, und so lang die besondere Kirchengemeinschaft diese Quellen ihren Lebensinhalt ergießen läßt, ist sie eine wahre, wenn auch der momentane Zustand derselben in Ansehung ihrer Glieder kein erfreulicher sein sollte. Das Sakrament, als das am meisten Objektive, ist schon dieser seiner Natur nach wesentlich unabhängig selbst von der Beschaffenheit der Diener der Kirche, welche es verwalten. Das Wort allerdings weniger, aber, wäre auch die mündliche Predigt zu einer Zeit in einer Kirche verkümmert oder verderbt, so lang nur das geschriebene Wort, in Bekenntnissen, Gesangbüchern und vor Allem in der heiligen Schrift, nicht gebunden oder beseitigt ist, hat die Kirche als Kirche sich doch noch nicht total verleugnet, und der Herr wird sie so lang auch nicht verleugnen oder verwerfen. Darum sollen es auch die Menschen nicht thun, am wenigsten ihre eigenen Glieder, sondern, abgesehn von besonderen Fällen und individuellen Führungen des Herrn, welchen keine allgemeine Theorie Schranken setzen kann und darf, treulich bei ihr ausharren, im Glauben an den Herrn und seine Treue, und im Blick auf die noch nicht weggeworfenen Wahrheits- und Gnadenschätze der Kirche. Dies ist gegenüber allem beschränkten oder übermüthigen, ängstlichen oder stolzen, Separatismus, sowie gegenüber einem bei allem Spiritualismus nicht göttlich-pneumatischen Subjektivismus mit Nachdruck festzuhalten, denn beide sind fleischlicher Natur.

Auf der andern Seite aber ist nun freilich für den unbefangnen und praktischen Blick Principielles und Persönliches nicht absolut und auf beliebige Dauer von einander trennbar, denn nur durch die Personen, zumal die leitenden, sind die Principien irgendwie wirksam und lebendig und durch constante Gegenwirkung der ersteren können und müssen sie zuletzt zu einem bloßen Schatten und Namen herabsinken, zu einem so unter Schutt und Asche vergrabenen Schatz, daß endlich Niemand sie mehr findet und kennt. So kann es in einer Kirche Zeiten und Zustände geben, wo bei äußerer Aufrechthaltung des reinen Lehrgrundes, sei's in Verblendung und vermeintlich kraft desselben, sei's in Gleichgültigkeit und Unlauterkeit neben, wider denselben, nicht etwa nur die momentane Denk- und Handelsweise der Mehrzahl der Mitglieder, sondern auch die festgewurzelten praktischen Principien der leitenden Organe durchaus verderbt, unevangelisch, ja widerchristlich geworden sind.

Dann gleicht der Zustand einer solchen Kirche dem eines Einzelnen, welcher seine eigne, mit dem Munde oder durch stillschweigendes Gehenlassen noch bekannte Glaubensüberzeugung thatsächlich und offenkundig so mit Füßen tritt, das er sich den Brudernamen wenigstens für die Zeit nothwendig verscherzt (1 Cor. 5, 11). In solchen schweren, lebensgefährlichen Krankheitsfällen muß es dem Gewissen des einzelnen Mitgliedes einer solchen Gemeinschaft und dem der verantwortlichen Vertreter anderer Gemeinschaften überlassen bleiben, dasselbe Urtheil auch über jene zu sprechen nnd danach zu handeln, welches der Apostel an der citirten Stelle über den Einzelnen verhängt, oder aber, wenn sie vor der Hand dazu doch noch keine innere Erlaubniß und Weisung des Geistes haben, sie noch in Geduld auszuwarten. Allein gewiß ist, daß unter Umständen dann das untrügliche Gericht des Herrn, des Herzenskündigers und Königs seiner ganzen Kirche über diesen Theil derselben ergehen kann, aller reinen Lehre und allen guten Einrichtungen zu Trotz, weil dieselben zum Nichts oder zur Lüge geworden sind (Offenb. 2, 5.). Und das gilt dann vollends und noch viel unvermeidlicher da, wo endlich auch die theoretischen Principien vom Verderben mit betroffen, die reine Lehre selbst von der Kirche öffentlich und amtlich verleugnet und die entscheidenden Institutionen so gestaltet werden, daß schließlich nur trotz alledem in diesem Gebiete eine Seele zu Christo kommen und bei Ihm bleiben kann. Da ist Zion zu einem Babel geworden, welches nur dem Zerstörungsgerichte Gottes entgegen harrt und aus welchem auszugehen für diejenigen immer mehr zur gebieterischen Pflicht wird, welche ihre Seele erretten wollen.

Indeß dies Letztere ist, Gott sei Dank, ein seltener, der äußerste Fall, und auch der andere, wo es sich nur noch um die momentanen praktischen Principien handelt, ist doch nicht so häufig, als Mancher zu vorschnell und kleingläubig meint. Im Allgemeinen ziemt es dem Menschen und dem Gläubigen hier jedenfalls mehr, sich in Geduld zu bescheiden, als zu verwerfen ehe der Herr verworfen hat. Und dies wird insonderheit dann zur bestimmten Pflicht, wenn der fragliche Anstoß nicht etwa in den wesentlichen theoretischen oder doch in den mehr oder weniger fest gewordenen praktischen Principien liegt, sondern entweder nur in entschieden nicht wesentlichen Punkten der Lehre, die auch von der betreffenden Kirche ihrerseits nicht so zu wesentlichen gemacht werden, daß jeder Dissensus ausgeschlossen wäre, oder in rein äußeren einzelnen Institutionen, welche auch dem, der sie an sich nicht billigt, doch das Gewissen nicht in Wahrheit beschweren können [1]). Was den ersten Fall betrifft, so

[1]) Es wird in unserer Zeit dringende Nothwendigkeit für das Bestehen und den Ausbau der evangelischen Gesammtkirche, daß mit einer solchen Berufung auf das Gewissen anders verfahren werde, als bei Vielen, auch Geistlichen und Theologen, Sitte, oder richtiger Unsitte, geworden ist. Die Richtung der Theologie unserer Zeit ist im Zusammenhange mit dem Gesammtkarakter der letzteren die, daß ein Jeder immer mehr von dem bloß Traditionellen auf Principien, auf individuelle zusammenhängende und begründete Ueberzeugung hinarbeitet. Selbst da, wo, wie in den confessionellen Kreisen, die eigentlich bestimmende Macht gerade die kirchliche

Digitized by Google

ist dagegen die oben festgestellte Berechtigung der Lehrtropen zu betonen und was den zweiten, die Geltung des ebenda berührten alten kirchlichen Satzes von der Unwesentlichkeit der äußeren Formen als solcher. In diesem Sinne wollte ein Melanchthon selbst den Papst sich gefallen lassen, wenn er nur dem Evangelium freien Lauf ließe, was nutzlos und unpraktisch genannt werden mag, weil der römische Papst eben dadurch sich selbst aufheben würde, an und für sich aber, für die Beurtheilung anderer Verhältnisse, die in dieselbe Kategorie gehören, wie z. B. ein territorialistischer Cäsareopapismus oder ein an sich bedenklich monarchisches und hierarchisches oder auch demokratisch revolutionäres Verfassungselement in einer Kirche, von großer Bedeutung ist. Beschränkter menschlicher Eigensinn in Bezug auf Lehrformeln und Begriffsconsequenzen im ersten, und eigenwillige menschliche Willkür und Machtlust auf praktischem Gebiet im zweiten Falle können da eine oft sehr kurzsichtige Verblendung hervorrufen, welche das Wesen des Sektengeistes ausmacht, aber dem göttlichen Geistesurtheil einer wahren Kirche als eines Gotteshauses bei denen, welche die Stimme in ihr führen, übel ansteht. Eine unbrüderliche Engherzigkeit gegenüber andern Kirchen und ein grundloses eigenes Kirche-Machen, beide immer aus dem Fleisch geboren, können da großes Unheil anrichten und haben keine Verheißung. Seine wahrhaftigen Häuser muß Gott selst, zu Seiner Stunde unter Beweisung des Geistes und der Kraft durch gläubiger und demüthiger Menschen Hand sich bauen, wie das erste zur Apostelzeit, so alle fol-

---

Tradition und Autorität ist, gefällt man sich darin, deren Zusammenhang und allbestimmende Einheitlichkeit möglichst scharf principiell nachzuweisen, um so desto sicherer zeigen zu können, daß jedes Streben nach Union nicht nur unfromm, sondern auch oberflächlich sei. Andererseits aber kann es nicht ausbleiben, daß auch in solchen Kreisen selbst die Macht des eigenen Geistes — der von der bloßen traditionellen Autorität nie wirklich überwunden wird und werden kann (Joh. 5, 44.) — die Einzelnen doch wieder zu einer eigensinnigen Geltendmachung ihrer individuellen Einsichten und Ansichten verleitet, welche dann unter dem Vorwande des „Gewissens“ auch an solchen Punkten durchgeführt wird, wo ein rechter durch wahre Geisteserkenntniß erleuchteter und in der Geduld der Liebe starker Glaubenssinn vielmehr zum standhaften Ausharren und zur Arbeit in Hoffnung anleiten würde. Wenn die Verwechselung des Ethischen mit dem Noëtischen, diese Schwachheit des Gewissens (1 Cor. 8, 7.) in Folge mangelnder wahrer Erkenntniß Ungelehrte und Laien zu sektirerischen und separatistischen Wegen verleitet, so ist ihnen dies zu gute zu halten und richtet nicht so viel Schaden an. Aber wenn die Theologen und Geistlichen, welche die Führer der Anderen in kirchlichen Fragen sind, solche Wege gehen, so ist dies für sie ein testimonium paupertatis und muß immer mehr zur inneren Zerklüftung und zum endlichen Zerfall aller kirchlichen Einigkeit, ja des Bestandes der Kirchen selbst führen. Die Kirche ist ein Haus des Geistes und der Liebe, und kann, wenn sie es in Folge davon einmal mit Recht verschmäht, so wie die römische durch Gesetzesgewalt von Außen herein sich zusammenhalten zu lassen, unmöglich bestehen, sobald sie selbst in ihren Führern nicht mehr so viel Geist hat, daß dieselben Wesentliches und Unwesentliches in Lehre und Leben zu unterscheiden wissen, und nicht mehr so viel Liebe, daß der Einzelne in Selbstverleugnung und Geduld (1 Cor. 13, 4 ff.) Etwas zu tragen im Stande ist, was er nach seiner Erkenntniß, es sei mit oder ohne Grund, lieber anders sähe.

Google

genden auch. Diese bestehen dann auch das Probefeuer des Tages, oder er weiß sie selbst aus Schutt und Asche doch wieder hervorzubringen und neu zu bauen.

Eine Sekte dagegen ist, dem wahren — so oft ganz falsch verstandenen! — Sinne nach, ein eigenwillig von der Gemeinschaft des Leibes Christi sich innerlich abschneidendes Glied, ein Gebäude nicht aus Gott, sondern nach dem Willen und auf den Kopf eines Mannes (Joh. 1, 13.), ein fleischliches Menschenwerk, das entweder vergeht, oder nur zu seinem Fluch besteht, und dem Gericht des letzten Tages zureift. Das Kennzeichen eines solchen Machwerks ist die nicht momentane, sondern principielle Verleugnung des Geistesgehorsams im Glauben, der Wahrheit und der Liebe, welche sich darin ausdrückt, daß erstens wesentliche Wahrheiten zum Heil beseitigt und falschbetonte Nebenpunkte oder ganz fremdartige Zusätze an deren Stelle gesetzt werden, oder gar irgend welchen Verfassungsformen und Einrichtungen diese höchste Stelle angewiesen wird und daher zweitens in diese Willkürerzeugnisse nun das Wesen der Kirche gesetzt, von der Unterwerfung unter diese menschlichen Ansichten und Formen die Theilhaftigkeit an Christo und seinem Heil, wie die Anerkennung anderer Verfassungen abhängig gemacht wird. In diesem wahren Sinne des Wortes müßte man freilich die römische Kirche als solche[1]) am meisten eine Sekte nennen, aber dogmatischer oder politisch bürokratischer Fanatismus kann auch eine evangelische Kirchenverfassung diesem Standpunkt auf gefährliche Weise nahe bringen. Anderweitige unbedeutendere Sondermachwerke menschlichen Eigensinnes sind es von vorn herein und durch und durch. Nur entscheidet dabei natürlich die äußere Kleinheit der Zahl und Ausdehnung nicht, da Gott in seinem Reiche nicht nach Köpfen, sondern nach Herzen, nicht nach dem Umfange, sondern nach dem Princip mißt. Ohne Sinn und Grund ist es, eine kleinere Kirchengemeinschaft — wie die Brüdergemeine — deshalb eine Sekte zu nennen, oder gar deshalb, weil sie nicht eine bestimmte nationale Basis und politische Grenzen hat! [2])

---

[1]) „Die römische Kirche als solche", d. h. sofern sie 1. die Schrift (und den Kelch) dem Volke entzieht, und 2. deren Grundwahrheiten durch die willkürlichen Menschensatzungen der Päpste außer Kraft setzt. Das thut sie ihrem eigentlich römischen Princip nach, und dieser Romanismus als Princip ist ebenso gut wie der pseudo-protestantische Libertinismus eine „Ausgeburt der Hölle", nicht aber die katholische Kirche in ihrer Wirklichkeit. Ob jener in dieser endlich noch vollständig siegen wird, davon wird es abhängen, ob auch die katholische Kirche als Kirche schlechthin wird verworfen werden müssen, oder in Glauben und Geduld noch länger auszuwarten ist. Bis sie durch eine neue Reformation sich des romanistischen Princips wirklich entschlägt, ist sie jedenfalls eine schwer, eine tödtlich kranke Kirche, für deren Genesung nach dem was vor Augen liegt, leider wenig Hoffnung ist, die aber gleichwol nicht lieblos weggeworfen werden darf, ehe der Herr es gethan hat.

[2]) Wir haben in Dem, was in den letzten Paragraphen über die Brüdergemeine bemerkt worden ist, wol zur Genüge gezeigt, daß sie keine Sekte, vielmehr das gerade Gegentheil einer solchen ist. Im Uebrigen vergleiche hierüber meine ander-

Digitized by Google

Daß nun aller jener Verirrungen der Gemeinschaften als solcher, und wären es die verkehrtesten Sekten, ungeachtet, die einzelnen Mitglieder derselben durchaus selbstständig, nur danach zu beurtheilen sind, ob sie persönlich durch die Wiedergeburt im Glauben, neben all' ihren Wunderlichkeiten, Kinder Gottes sind, das versteht sich nach dem am Anfang des Paragraphen Gesagten von selbst, und die Brüdergemeine hat diesen Grundsatz von Anfang an auf das Bestimmteste angenommen und bethätigt. Hier aber handelt es sich nur um die Principien als solche, und da ist es eine theure Wahrheit, „daß der Sektengeist in dem bezüglichen Sinne der eigentlich untichristische Geist ist", denn es ist der eigene Geist, die Selbstvergötterung (2 Thess. 2, 4), die sich Christo nicht beugen will, derselbe, welcher den einzelnen Menschen (οἱ ἐξ ἐριθείας Röm. 2, 8) zuletzt und allein um das Heil bringt, und ebenso eine Kirche als solche um ihre Wahrheit, weil er das gerade Gegentheil des Geistes ist, welcher bei dem Einzelnen das Siegel des wahren Glaubens ausmacht, und welchen der Herr darum auch seiner Jüngergemeine als Gesammtheit testamentarisch vermacht und aufgegeben hat, so daß eine Kirche, wären auch sonst noch so viel Unvollkommenheiten an ihrem Lehrbekenntniß und Lebensbestande, so lang sie diesen Geist des Reiches Gottes nicht principiell verleugnet, gewißlich noch eine wahre ist, und als die seine vom Herrn erkannt und bekannt wird — den Geist der Demuth und der Liebe im Glauben an ihn (Joh. 13, 13 ff. 34 ff.; cf. Offenb. 3, 17. 2, 4.).

---

§ 66.

Der geistliche Wohlstand einer innerlich ausgebauten Kirchengemeinschaft.

Dieser erfordert, daß nicht nur Wort und Sakrament rein und sicher begründet, sondern auch die Gemeinschaft und Zucht des Geistes in Blüthe und Kraft stehen. Die Lehrgrundlage einer solchen lebendig und wohlständig ausgebauten Kirchengemeinschaft wird sich als die rechte kenntlich machen durch den Geist der Einfalt, Liebe und Demuth, der sie durchdringt, und durch eine rechte gottmenschliche Erfassung der Grundwahrheiten von der Sünde, von der Gnade und von der Gemeine. Der Cultus wird, Lehre und Anbetung richtig verbindend, allen Stufen des geistlichen Lebens das, was ihr Bedürf-

---

weitigen Erörterungen über Wesen und Beruf der Brüdergemeine: Die Gemeine Gottes in ihrem Geist und ihren Formen u. s. w. § 19 — 25. Und: Die Brüdergemeine und die lutherische Kirche in Livland, Thl. I.

Digitized by Google

niß fordert, lebendig darreichen. Die Verfassung wird das rechte organische Verhältniß zwischen Amt und Gemeine, wie zwischen Kirche und Staat zu sichern haben, die wesentliche innere, geistliche Begründung der Kirche durch den Glauben stets in Geltung und Kraft erhalten, und der allseitigen Wirksamkeit der Glieder derselben für den Bau des Reiches Gottes drinnen und draußen Raum und Pflege zu Theil werden lassen. Erlauben die Verhältnisse nicht, diese Güter der gesammten Kirche in höherem Maße zu Theil werden zu lassen, so muß um so mehr dahin gesehen werden, daß eine ecclesiola in ecclesia. eine Gemeine in der Kirche bestehe, welche, als der lebendige Theil der letzteren, ein für diese vorbildliches Leben und Wirken entfalte.

Wir haben soeben gegenüber einem falschen Subjektivismus und Idealismus nach Kräften bezeugt, daß ein scharfer Unterschied zu machen sei zwischen dem „relativen Unwahrwerden", welches mit dem nothwendigen Aeußerlichwerden der Gemeine allenthalben gegeben ist, und wesentlicher, principieller Unwahrheit einer äußeren Kirchenverfassung, und daß die wesentliche Wahrheit einer solchen durchaus auch da erkannt und anerkannt werden müsse, wo oftmals der thatsächliche Bestand in Ansehung der Institutionen und namentlich der Personen ein wirklich heruntergekommener, das Zion krank, vielleicht sehr krank ist, so lang es nur noch nicht in jenem principiellen Sinn unwahr, ein Babel geworden sei.

Hier haben wir nun die andere Seite hervorzuheben, gegenüber einem todten äußeren Kirchenthum und einseitigen Objektivismus, welcher sich bei der wirklich vorhandenen wesentlichen, bekenntniß- und verfassungsmäßig verbürgten, Wahrheit einer Kirchengemeinschaft in ähnlicher Weise träge und gleichgültig beruhigt (1 Cor. 10, 1—12. 8, 1 ff.), wie der Einzelne es in dem gleichen Geist selbstzufriedener Aeußerlichkeit und Oberflächlichkeit in Beziehung auf seinen persönlichen Gnadenstand, die Wahrheit seiner individuellen Gotteskindschaft, thut. Beides ist aus der Geschichte des Orthodoxismus aller Zeiten der christlichen Kirche bekannt genug und die traurigen Folgen davon nicht minder. Es kann auch hier bis zu jenem antichristischen Geist der Selbstvergötterung kommen.

Im Gegentheil, wie bei dem Einzelnen die erste Frage allerdings die nach der Gotteskindschaft, dem Gnadenstande überhaupt, die zweite dann aber sofort die nach dem Wohlstande des Herzens und Lebens in Erkenntniß, Liebe und That sein muß, mit einem Worte: wie die Gründung des neuen Lebens dort nicht sein soll und bestehen kann ohne Wachsthum desselben, gerade so auch hier in Ansehung der Kirche. Die Gründung der Kirche als eines Gotteshauses macht dessen vollständigen Ausbau zum wahrhaft wohnlichen, gesunden und bräuchlichen Hause, zur immer vollendeteren Behausung Gottes im Geist nicht über-

flüssig, sondern fordert ihn vielmehr mit Nothwendigkeit. Stillstand ist auch hier Rückgang, Verfall, und kann endlich die unverbundenen und ungedeckten Mauern zur Ruine machen helfen. Und wie bei dem Einzelnen das neue Leben der Heiligung in nichts Anderem bestehen soll und kann, als darin, daß das neue Lebensprincip, Christus und sein Geist, immer vollendeter nach allen Seiten hin zur treibenden und bestimmenden Macht im Aeußeren und Innere werde, so auch hier. *Christus selbst durch seinen Geist muß sich seine Häuser wie gründen, so auch ausbauen. Menschen sind nur Handlanger.*

Von der einen, *subjektiv* persönlichen Seite nun fällt Beides zusammen, das Wachsthum der Einzelnen und das der Gesammtheit der Kirche, sofern nach dieser Seite hin die Aufgabe der letzteren nur in der möglichst allseitigen Vollziehung jenes Wachsthums ihrer Glieder besteht. Der Wohlstand einer Kirche in dieser Richtung ist dann der größeste, wenn eine möglichst große Zahl ihrer Glieder jedes für sich und alle in lebendiger Gemeinsamkeit, in demjenigen „Stande guter Werke" (Tit. 3, 14.) auf Grunde des Gnadenstandes im Glauben erfunden werden, welchen Paulus ebenso sehr von der Gemeine fordert, als Johannes das „Lieben nicht mit dem Munde allein, sondern mit der That und Wahrheit" (1 Joh. 3, 18.), das Halten der Gebote Gottes in Christo. Die lebendige Bewegung und Bewährung des Glaubens in einem Leben *vollkommener Liebe* ist hier das gleiche, nie erreichte und doch stets unermüdet anzustrebende Ziel für die Gesammtheit wie für den Einzelnen. Einer speciellen Ausführung bedarf dies aber hier nicht. Sie gehört nicht in die Ekklesiologie sondern in die Ethik der christlichen Lehre [1]).

Dagegen müssen wir hier den Gegenstand näher erörtern nach der anderen, der *objektiven* institutionellen Seite, d. h. in Bezug auf die principiell oder doch geschichtlich und thatsächlich gegebene, durch Bekenntniß und Institutionen begründete *objektive Eigenthümlichkeit* einer Kirchengemeinschaft und deren Entwickelungsgrad oder Bildungsfähigkeit, welche dem subjektiven Heiligungsstreben der einzelnen Mitglieder zwar im Allgemeinen nicht vorgreift, aber doch so gut wie eine höhere oder niedere, psychologisch- oder geschichtlich-natürliche, oder besondere charismatische Begabung der Einzelnen für diesen, so ihrerseits für eine Kirchengemeinschaft immer sehr bedeutungsvoll, und dem vollendeten Ausbau derselben förderlich oder hinderlich ist.

Man kann hier nach dem im §. 63. Bemerkten mit Grunde sagen, es handele sich bei diesem Ausbau *darum*, daß eben nicht nur „*Wort und Sakrament*", sondern auch „*Gemeinschaft und Zucht*" *im Sinne des Geistes*, als die zwei anderen von Luther hervorgehobenen Punkte (Art. Smalc. l. c.) gesichert und geübt seien. Und das gerade im Sinne Luthers mit um so mehr Recht, als es eben *diese* Punkte sind, welche er auch früher schon betont hatte, als er jene engere Verbindung „rechter Christen, die es mit Ernst sein wollten", in hoff-

[1]) Vgl. Abtheilung II, 2; besonders § 62.

Digitized by Google

nungsvollem Entwurfe zeichnete. Alle vier wesentlichen Stücke aber kommen auf verschiedene Weise auch zum Vorschein und Recht in den drei hier üblichen Beziehungen der Betrachtung: der Lehre, dem Cultus und der Verfassung, und es ist für unsere gedrängte Uebersicht hier einfacher, den Gegenstand unter diesen Gesichtspunkten zu behandeln, zumal wir von der Gemeinschaft theils schon gehandelt haben, theils später noch einmal darauf zurückkommen werden, das Sakrament ebenfalls noch seine besondere Darstellung finden muß, eine speciellere Ausführung der Lehre von der Kirchenzucht aber mehr in die praktische Theologie gehört, während hier der Begriff der Zucht im umfassenden Sinne zu nehmen ist.

Das Erste und Wichtigste ist die Lehre. Daß diese überhaupt im Wesentlichen das reine Gotteswort aus der Schrift enthalte, ist hier von vorn herein Voraussetzung. Aber wie der einzelne Gläubige eine vergleichungsweise reinere und tiefere Erkenntniß hat, als der andere, und damit ein hohes Charisma, so gilt dies auch von den Gesammtheiten, und eine jede hat die Aufgabe, sich vom heiligen Geiste immer weiter und tiefer in die ganze Wahrheit leiten zu lassen. Geschieht dies auch im Einzelnen auf verschiedenem Wege, und bleibt daher bei allem Wachsthum in der Erkenntniß doch immer eine Mannigfaltigkeit „des Verstandes am Geheimnisse Christi" stehn, so ist dies nicht nur für die Zeit unvermeidlich, sondern auch so lang ein Gut, als die Grundeinheit des lebendigen Heilsglaubens dadurch nicht aufgehoben oder gestört wird. Auch daß die eigenthümliche Lehrweise einer Kirche sich dann als besonderes bekenntnißmäßiges Zeugniß, als Confession, bei gegebenem Anlaß äußerlich ausprägt, ist zwar nicht absolute, wohl aber zu Zeiten relative Nothwendigkeit, und so lang ein Gut, ein Stück des kirchlichen Wohlstandes, als es in der rechten Weise geschieht, und die Confession auch in der Folge richtig behandelt wird. Nicht nur, daß dadurch nach außen hin, gegen die Welt und gegen die anderen Fähnlein der christlichen Mitstreiterschaft, ein deutliches Unterscheidungs- und Erkennungszeichen geboten wird, was im Sinne der Wahrheit und der Ordnung von Segen ist, sondern auch nach Innen wird dadurch den Schwächeren im Glauben und in der Erkenntniß eine Stütze für ihre Erbauung aus der Schrift, und der nach den Tiefen der Gotteswahrheit forschenden Gnosis ein leitender Wegweiser aus dem Erfahrungsschatz der Gesammtheit an die Hand gegeben [1]). Aber soll dieser Segen von Außen und Innen wirklich erreicht und der kirchliche Wohlstand also durch die Confession gemehrt werden, so muß sie eben auch ein Bekenntniß rechter Art, ein wahres Zeugniß des Geistes im Glauben sein, d. h. sie darf erstens die wesentlich positive Natur des evangelischen Zeugnisses nicht verleugnen, mit anderen Worten, sie muß allenthalben in erster Linie Bekenntniß und, so weit dies überhaupt erforderlich ist, erst in zweiter Linie Bekämpfung von Gegenlehren sei, nach der heiligen Ordnung der Wahrheit in der Liebe. Zweitens muß sie die gleich unveräußerliche

[1]) Vgl. Einleitung, § 11.

lebendig praktisch
statt aus der Gemein
dieser mehr als jener
der doch immer in ge
denen aber, welchen
sicht und Verständniß
mer wird es, wenn
geschieht, Gegenstände
falschen, rein negati
so zur Hauptsache m
sich entscheiden sollen.
gewordener und so
welche sich dazu bek
man sich der Pflicht
schreitende Erleuchtu
sitive Kritik auch
zu üben, entbunden,
Bekenntniß selbst vi
und halten als ein
Stückwerks me
Bereitschaft sich die
immer weiter „aus
(Joh. 16, 13. 2
wahrhaft pneuma
falt und der De
Wohlstande der Ki

Was ferner de
fession ausgeprägte
Katechismus und
heimnisse Christi
es da, die fund
wiederum vornehml
Grundlage darin
menschliche Er
in Christo lebendig

Erstens, eine
Gottmenschen, als
derhergestellten ges
welchem allein Go
ihr offenbar und
mit sich und un
zelnen und die G

---

[1]) Diesen Ausdru
leicht nicht ohne b
„Aufklärung" der

Digitized by Google

tigen ewigen Reiche der Herrlichkeit, in welchem der Himmel und Erde umfassende Heilsplan Gottes sein seliges Ziel finden soll.

Zweitens, eine möglichst treue und freie, abermals gottmenschliche, ethisch-organische Erkenntniß des Heilsweges in Christo, d. h. eine solche, welche einerseits der großen Grundwahrheit des Evangeliums von der Sündigkeit aller Menschen von Natur und sonach von der freien Gnade im Glauben an Christum, ohne jede Spur von Verdienst, in heiliger Demuth unverbrüchlich getreu bleibt, und doch andrerseits die unerläßliche ethische Bedingtheit der Zueignung dieser Gottesgnade, die Forderung Gottes an das menschliche Herz, und die unendliche Mannigfaltigkeit der Wege Gottes mit den Einzelnen bei ihrer Erneuerung, den individuell-organischen Karakter der Art, wie Gott sich die Herzen gewinnt und erzieht, mit männlichem Ernst und kindlicher Einfalt festhält. Eine Grundauffassung des Heilsweges also, wie der Herr ihn den Sündern und Kindern allein, aber sicher eröffnet hat, und durch seinen Geist noch heute einer jeden heilsbegierigen Seele gotteskräftig verklärt und versiegelt, ein Verständniß seines großen Zeugnisses von der Wiedergeburt, welches, dem tiefen Bilde getreu, die schöpferische Initiative des göttlichen Geistes ebenso unverletzt bewahrt, als die freie menschliche Receptivität, beides im ersten Anfangspunkt wie auf jeder Stufe des Fortgangs dieses großen Werkes der Erneuerung in Christo.

Drittens eine möglichst lautere und lebendige, wiederum gottmenschliche Erkenntniß von der Gemeine Gottes in Christo, von dem Reiche Gottes und der Kirche im Ganzen wie im Besonderen, eine wahrhaft pneumatische Ekklesiologie, welche auf der einen Seite das Wesen der Kirche, als Gemeine Gottes aus dem Geiste und im Glauben, tief erkennt und treu bewahrt, ohne in irgend einer Beziehung das Wesen derselben je in ihrer Verleiblichung zu sehen und zu suchen, und auf der andern Seite doch diese Verleiblichung und alle ihre eigenthümlichen Verhältnisse und Beziehungen klar erkennt und lebendig erfaßt als göttliche Stiftungen und Weisungen zur Ausrichtung ihrer Bestimmung auf Erden.

Eine solche Kirchenlehre ist ein wahrhaftiges Gut, und das erste und wesentlichste Stück des Wohlstandes einer Kirchengemeinschaft an ihrem Theil. Der Abdruck dieser Kirchenlehre nach den verschiedenen Seiten ihres Inhalts ist sodann der ganze Complex der kirchlichen Institutionen, aus dem aber auf natürliche und nothwendige Weise zwei verschiedene, obgleich überall ineinandergreifende Gebiete gesondert heraustreten: die Cultus- und die Verfassungs-Einrichtungen.

Zweitens der Cultus. Hier wird im relativen Sinne immer diejenige Gestalt des gesammten kirchlichen Gottesdienstes die beste sein, welche der Eigenthümlichkeit und dem Entwickelungsstande des kirchlichen Gesammtlebens innerhalb einer einzelnen Kirchenabtheilung jedesmal am lebendigsten entwachsen und angepaßt ist, ohne doch dabei die allgemeinen und absoluten Aufgaben gemeinsamer christlicher Anbetung im Geist und in der Wahrheit zu übersehen. An und für sich aber, im absoluten Sinne, ist diejenige Cultusordnung die beste, welcher es gegeben, innerlich

Google

und äußerlich möglich ist, diese urbildliche Idee zur verhältnißmäßig vollendetsten Erscheinung zu bringen, in einer möglichst mannigfaltigen und doch einheitlich geordneten Weise der gemeinsamen Feier, ohne dabei der durch die Pflicht pädagogischer Liebe gebotenen Rücksicht auf die erst noch zu gewinnenden oder doch zu erziehenden Theilnehmer zu vergessen, ein Gottesdienst also ebenso voll Geistes als voll von Liebe! — Dann wird der gemeinsame Gottesdienst zuerst Ausdruck des von Gott gegründeten Gemeinschaftslebens im Glauben an Christum sein, durch Wort und Sakrament, in der reichsten Vielseitigkeit und lebendigsten Freiheit inmitten der heiligen Zucht des Geistes. Sodann aber wird er auch sorgen und wissen, sich durch dieselben Mittel und in derselben Weise zum kräftigen Förderer des Glaubenslebens zu machen, welches doch in keinem, auch dem begnadigtsten Gliede der Gemeine, jemals ein schon vollendetes ist, und bei der gläubigen Jugend mit Nothwendigkeit immer erst ein werdendes und sehr erziehungsbedürftiges. Endlich wird aber auch der Beruf der Gemeine, Glauben gründen zu helfen bei Solchen, die dem Evangelium noch ganz ferne stehn, sein gehöriges Recht finden durch eine fortwährende Verkündigung des Wortes von den Grundthatsachen des Heils, in Verbindung mit dem einen, einweihenden Sakramente. Im ersten Gebiete des Cultus werden die τέλειοι ihr Bedürfniß befriedigt finden, sofern sie dies eben schon sind; im zweiten dieselben nach der Seite hin, wo sie es noch nicht sind, aber zugleich auch die aus vorwiegender πιότης bereits der τελειότης Zureifenden; im dritten der Stand der unerwachsenen oder erwachsenen Katechumenen. Da ihre Bedürfnisse aber wirklich in vieler Hinsicht eigenthümliche sind, und eine auch anderweitige Befriedigung mehr individueller und schulmäßiger Art fordern, so ist es eine Schönheit, wenn es daran nicht fehlt, und dafür das Ganze des eigentlichen Gemein-Gottesdienstes nicht gerade nur nach ihrem Maße vorherrschend bestimmt ist. Das Gegentheil bleibt immer ein Nothstand, den die selbstverleugnende Liebe gern trägt, der aber nicht eben zum Wohlstande der Kirche in dieser Beziehung gehört. Soweit aber jedesmal diese Rücksicht auf die erst werdende Gemeine genommen wird, hat in diesem Cultusgebiete das in freierer Weise subjektiv vermittelte Wort, die Verkündigung, die Homilie, immer vorzuwalten, dagegen das symbolische Element mehr zurückzutreten, weil sonst die Gefahr zu groß ist, daß das unverstandene Objektive in falscher magischer oder mechanischer Weise, als „hocus pocus“ oder opus operatum hingenommen oder mitgemacht werde. Dagegen kann in der „missa fidelium“ das Wort in lebendiger, d. h. eben subjektiv angeeigneter und durchdrungener Objektivität, mit der sakramentlichen Handlung verbunden, reicher vertreten sein als Anbetung, Bekenntniß, Liturgie, und diese wird und kann sich dann gern auch mehr oder minder mit dem Festgewande heiliger Symbolik und Kunstübung schmücken.

Vom Uebel ist dagegen ein Cultus, der entweder in äußerlicher, todter Objektivität, gesetzlich gehandhabt, das Leben tödtet statt es zu fördern und zu wecken, oder auch wohl, wenn er sich mit einem Aufwande äußer-

Digitized by Google

lich pomphafter Elemente umgibt, ein Scheinleben nährt, welches sich nur zu gern über seine wahre Natur täuscht, und das Schlimmste ist, wenn ein solcher Cultus dann dazu ausdrücklich gemißbraucht wird, auf diesem Wege, ganz von Außen herein, den Glauben überhaupt erst gründen zu sollen. Ebenso vom Uebel ist aber auf der andern Seite ein Cultus, der in halt- und maßloser subjektiver Willkür ohne Ordnung und Harmonie sich bewegt, und dadurch eine Aeußerungs- und Förderungsstätte nicht des heiligen und Glaubens-Geistes wird, sondern des eignen und sündlich natürlichen.

Unvollkommen endlich, weil nicht zu seinem Recht gekommen, ist auch der Cultus, welcher, namentlich in seiner sakramentlichen Spitze heiligster Gemeinschaftsfeier der Glieder mit dem Haupte und unter einander, sich ganz gleichgültig verhält gegen den sittlichen Zustand der Theilnehmer, indem er jede die Theilnahme regelnde Disciplin vernachlässigt. Dies führt aber schon unmittelbar über zu dem dritten zu erörternden Punkt, indem hier die Verfassung der Gottesdienstordnung zu Hülfe kommen muß.

Drittens die Verfassung. Es gilt hier natürlich dasselbe wie bei dem Gottesdienst, indem es nicht Eine äußere Verfassungsform gibt, welche für alle, nach Zeit und Ort so verschiedenen, Verhältnisse die beste genannt werden könnte, sondern die den jedesmaligen Bedürfnissen göttlich angemessenste ist dann die relativ beste, und wir erkennen gerade darin die göttliche Erzieherweisheit des Geistes und der Liebe, daß im neuen Testamente nicht Eine solche Form gesetzlich vorgeschrieben ist. Das war im alten Bunde möglich und nöthig, und doch mußte auch in diesem begrenzten Gebiete selbst eine Entwickelung der speciellen Verfassungsform stattfinden. Auf dem Boden der neutestamentlichen Weltreligion kann und muß dies in noch viel höherem Maße der Fall sein, nicht nur in einem Nacheinander, sondern auch in mannigfaltigem Nebeneinander verschiedener Bildungsformen auf dem Gebiete der Verfassung. Die Wahrheit der einzelnen Kirchen leidet, wie wir gesehen haben, dadurch nicht, denn sie beruht auf wesentlich inneren Bedingungen, auf Principien. Dagegen können wir und müssen unter dem Gesichtspunkt des möglichst vollständigen, des wohlständigen Ausbaues einer Kirche allerdings soviel sagen, daß an und für sich, im absoluten Sinne, diejenige Verfassung die beste ist, welche, abermals wahrhaft gottmenschlich, ihren ganzen irdisch-menschlichen Organismus am meisten der göttlichen Christokratie durch den heiligen Geist zum vollkommenen Gefäße und freien Werkzeuge gibt, indem sie nach allen Seiten hin diesem göttlichen Geistesprincip seine königliche Autorität bewahrt, und zugleich nichts Menschliches und Irdisches, sofern es nicht sündlich ist, von der heiligenden Durchdringung mit demselben ausschließt.

Dies gilt zuerst den leitenden Organen. Daß solche da sind, liegt in dem Begriff des Organismus, und das Amt in diesem allgemeinen Sinne ist ebenso sehr Sache innerer Nothwendigkeit als göttlicher Stiftung. Dagegen nicht die Art, wie die einzelnen Aemter sich zu den

Digitized by Google

verschiedenen Zeiten je nach Verhältniß und Bedürfniß gestalten und zusammenordnen. Es genügt, wenn nur, *was* geordnet wird und *wie*, *so* geschieht, daß nicht menschliche Willkür theoretischer oder praktischer Art, sondern der *Herr*, nach Schrift und Geist, der Bestimmende dabei ist und bleibt. Es kann sowohl bei einer mehr monarchischen als bei einer mehr demokratisch-repräsentativen Gestaltung des Regimentes jene Geistestheokratie Raum behalten aber wahr bleibt, daß, abgesehen von besonderen Ausnahme-Verhältnissen, beide extreme Formen weniger Gewähr bieten für die Reinheit und Treue der menschlichen Regimentsführung, als eine solche im geistlichen Sinne „aristokratische“ und collegiale, wie sie der Herr selbst in dem Apostel-Collegium, ursprünglich, und gewiß auch urbildlich, gestiftet hat. Denn sie gibt einerseits dem Geiste des Herrn und der Gemeine die Freiheit, die wahrhaft „Besten“, innerlich und äußerlich Legitimirtesten, an die Spitze des Kirchenwesens zu berufen, ungehemmt durch äußere Succession oder momentane Massenlaune, und stellt andererseits doch auch *den* Besten und begnadigtsten Aeltesten nicht auf die gefährliche Höhe der Alleinherrschaft, sondern in eine solche brüderliche Neben- und Unter-Ordnung, daß auch ihn die Ermahnung der Liebe und die Zucht des Geistes stets erreicht, wo es Noth ist. Und dies hat denn seine Geltung natürlich nicht bloß in Bezug auf die höhere Oberleitung einer ganzen Kirchengemeinschaft, sondern eben so auch für die niederen Stufen des Amtes bis zur Leitung der einzelnen Gemeine herab. Es gehört in der That nicht zum Wohlstande sondern zum Nothstande, wenn eine solche so unmündig ist, daß sie nur wie eine Heerde von einem einzelnen „Geistlichen“, als gleichsam einzigem *πνευματικός* inmitten der *σαρκικοί* (1 Cor. 2, 15; 3, 1) geführt wird. Wie wenig findet da Inneres und Aeußeres, Reden und Richten und was der unterschiedenen Bedürfnisse und Gaben in einem lebendig organischen Gemeinleben mehr sind (Apg. 6, 3 ff.; 1 Cor. 14, 29; 1 Cor. 12, 28), ein jedes sein Recht und seinen Ausdruck! Durch eine solche mehrfache Gestaltung des Amtes nach apostolischem Vorbilde wird dann auch am sichersten der Gefahr vorgebeugt, daß dasselbe sich als Kaste oder gesetzlich geschlossener Stand abgrenze gegen die Gemeine, statt in der evangelischen Idee des Berufes gegründet zu bleiben, oder daß wenigstens eine für das Amt unerläßlich geforderte Art und Stufe der Bildung, die theologisch-wissenschaftliche, so trennend zwischen die Gemeine und ihre Führer trete, daß der Erfolg schließlich kein wesentlich anderer ist, als in jenem Falle principiell hierarchischer Absonderung. So unentbehrlich jene theologische Bildung allerdings im Allgemeinen ist, namentlich für die Organe der kirchlichen *Oberleitung* und für die Träger des *Lehramtes* im Besonderen, eben so wenig sollte doch, wie überhaupt, so auch im Gebiete des Amtes, die wissenschaftliche Erkenntniß ohne die heilsame Ergänzung durch praktische Lebenserfahrung bleiben, und es kann der Kirche nie förderlich sein, wenn in Folge davon nach und nach auch im Begriff jene göttliche Geistes- und Gnaden-Aristokratie mit der irdisch-menschlichen der Schule und Bildung verwechselt wird.

Und weil beiden Theilen die Erfahrungsbildung und Erfahrungsbewährung — das Wort sowohl im inneren als im äußeren Sinne genommen — so unentbehrlich ist (1 Tim. 3, 6; 5, 22 und 3, 10) wird man auch das zum Wohlstand in der Organisation des Amtes rechnen müssen, daß nicht nur ein Nebeneinander verschiedener Zweige desselben, sondern auch ein Nacheinander verschiedener Stufen innerhalb der einzelnen Gebiete durchgeführt wird, nur daß auch hier wieder jede hierarchisch gesetzliche Rangfolge im weltlichen Sinne gemieden werden muß. Nur das freie Gesetz des organischen Wachsthums, welchem ja alles Menschliche und Zeitliche unterworfen ist, gibt den rechten Grund nach dieser Seite hin ab. In solcher Gestalt wird das Amt in seinem eigenen Kreise wie im Verhältniß zur Gemeine am leichtesten den heiligen Diener-Karakter bewahren, welchen der Herr, der sich selbst zuerst aller Welt zum Knechte gegeben hatte, demselben so unverbrüchlich aufgeprägt hat (Matth. 20, 28; 2 Cor. 4, 5), und welchen es vor Allem eben Ihm, dem Haupte und König der Kirche, gegenüber im vollendetsten Sinne zu bewähren hat. Und jemehr die Träger des Amtes dabei ihrem göttlichen Meister auch in der Verschmähung jedes äußeren Glanzes und Ruhmes treulich nachfolgen, desto weniger werden sie sich in ihrem Wirken auch bei der Gemeine im Wege stehen.

Bei alledem aber muß hier auch einer anderen Gefahr, einer falschen Abhängigkeit des Amtes von der Gemeine, wohl gewehrt und daher bestimmt unterschieden werden zwischen dem Dienerverhältniß der Amtsträger zum Herrn, welches allein ein absolutes, und dem zur Gemeine, welches stets nur ein relatives ist (1 Cor. 4, 3.). Darum erfordert der Wohlstand der Verfassung gerade auch dies, daß in ihr diesem Verhältniß ein Ausdruck gegeben und der Träger des Amtes, zumal des leitenden, bei aller lebendigen Einordnung in die Gemeine doch klar so gestellt ist, daß Niemand zweifeln kann, wie er vor Allem und in letzter Instanz allein dem Herrn verantwortlich und von ihm über die Gemeine gesetzt sei, welche ihm darum den Gehorsam um des Herrn willen schuldet (2 Cor. 13, 10.). Weil aber diese Autorität nun einmal durch und durch nur eine geistliche und in der Freiheit gegründet ist, so wird im Allgemeinen gerade das Hauptamt der Leitung nicht von dem des Wortes, der Lehre und Seelsorge, zu trennen sein (1 Tim. 3, 2; 5, 17), als dem sichersten und reinsten Mittel zur dauernden Bewahrung derjenigen Stellung in den Augen der Gemeine, welcher der Führer derselben bedarf. Auch durch eine unmittelbare und ausschließliche Wahl des Führers von Seiten der Gemeine — oder gar eine regelmäßig wieder eintretende Neuwahl u. dgl. m. — wird diese Seite des Verhältnisses leicht bedenklich beeinträchtigt. Dagegen tritt bei ausschließlicher Einsetzung von Oben her die andere Seite leicht zu sehr in den Hintergrund und das vollends dann, wenn die Entscheidung dabei nicht einmal in der Hand einer wirklich kirchlichen Oberbehörde liegt, sondern in derjenigen einer bürgerlichen oder staatlichen. Noch viel weniger aber kann und darf die Bekleidung irgend eines weltlichen Amtes als solchen die Berechtigung zu

Digitized by Google

einem Antheil an der inneren Leitung der Kirche mit sich führen, weder im Einzelnen noch im Ganzen. Wo dies stattfindet, ist es immer nur Uebergangszustand, und gehört nicht zum Wohlstand, sondern zum Nothstand der Kirche. In allen Fällen aber muß endlich zum mindesten dafür gesorgt werden, daß gerade, weil es sich evangelischerseits hier allerdings nicht um einen vorweg und ausschließlich berechtigten Stand im Sinne der Kaste handelt, jederzeit eine ordentliche kirchliche Berufung und Einsetzung in das Amt statt finde, welche dem Träger desselben diejenige innere Weihe ertheilt, oder doch wenigstens ein Thatzeugniß ablegt, daß er ihrer zu diesem Dienst bedarf, ohne welche jene freie Dienerstellung zum Herrn und zur Gemeine im obenbezeichneten Verhältniß von vorn herein unmöglich ist.

Machen wir von diesen, zunächst in engerer, örtlicher Beziehung aufgestellten Sätzen die berechtigte Anwendung auf das Verhältniß einer jeden Kirche zum Staat, so liegt darin, daß der Begriff des kirchlichen Wohlstandes jedenfalls eine solche Ordnung desselben verlangt, bei welcher die kirchliche Verwaltung, zumal nach der inneren Seite, von der politischen nicht verschlungen oder doch gebunden wird. Nicht daß im Allgemeinen eine totale und absolute Trennung von Kirche und Staat zum Wohlstande der ersteren erfordert würde, oder wohl gar eine Unterordnung des letzteren unter die kirchliche Gewalt. Der zweite Fall ist vielmehr ein ebenso unrichtiger nach der Schrift und der ursprünglichen Gottesordnung (Röm. 13, 1 ff.), als für die Kirche selbst höchst gefährlich; der erste Fall bleibt immer ein durchaus mechanisches und unlebendiges Verhältniß und ebenfalls für die Kirche wenigstens unter Umständen nicht unbedenklich; beide gehören, wenn auch in verschiedenem Grade, zum Nothstand, während der Wohlstand vielmehr ein organisches Verhältniß gegenseitiger Achtung und Liebe, und in Folge davon in gewissen Beziehungen ein freies Zusammenwirken beider Gottesstiftungen fordert. Denn Natur und Gnade, Recht und Liebe, Sittlichkeit und Religion sind nur nach der einen Seite hin verschieden und werden nur durch die Sünde unter Umständen zu Gegensätzen, die sich bekämpfen, nach der andern Seite hin und im normalen Verhältniß sind sie zwar unterscheidbar und wirklich unterschieden, aber im Wesen Eines und gegenseitig ganz auf einander angelegt.

Sonach kann und darf also weder aus der Unterordnung des Staates unter die Kirche, im mittelalterlich-römischen Sinne, noch aus der absoluten Trennung beider, nach modern-independentischer Anschauung, eine conditio sine qua non der Wahrheit oder auch nur des Wohlstandes der Kirche gemacht werden. Aber eben so wenig nun auch aus der absoluten Verschmelzung beider, durch welche die Kirche jedenfalls in ihrem Wohlstande entschieden verletzt wird, ja unter Umständen selbst in ihrer Wahrheit gefährdet werden kann und schließlich der Staat seinerseits um nichts weniger leidet. Das innerlich und wesentlich Unterschiedene muß auch äußerlich, wenn es beiderseits gedeihen soll, durch angemessene Son-

deren sich seine Reinheit und Freiheit bewahren. Das landesfürstliche Kirchen-Regiment *als solches*, und ad intra, gleichviel ob es im Sinne des Episkopalsystems oder in dem des Territorialsystems theoretisch begründet wird, ist und bleibt danach ein Stück des Nothstandes und kann nur bedingt als göttliche Ordnung und Segen bezeichnet werden, „um der Schwachheit willen der Kirche", „bis auf die Zeit der Besserung" (Gal. 4, 1; Hebr. 9, 10.). Denn wenn die weltliche Obrigkeit dann doch irgendwie ihrer kirchlichen Aufgabe genügen will, muß sie die inneren Angelegenheiten der Kirche wenigstens durch Organe leiten, die von den staatlichen bestimmt gesondert sind, und in wahrhaft kirchlicher, geistlicher Weise, d. h. mit Beseitigung aller äußerlich zwingenden Gesetzesgewalt, und dies ist jederzeit eine in der Wirklichkeit sehr schwer und wohl nie ganz zu lösende Aufgabe. Da selbst diesen Fall gesetzt, so bleibt auch dann noch die Leitung der Kirche eine in höchster Instanz nicht durch den Geist, sondern durch den natürlichen Geschichtsverlauf bestimmte, welcher freilich nicht ohne Gott, sondern ganz und gar in der Hand seiner Allmacht und Gnade zuletzt beschlossen ist, aber bei alledem eine andere Oekonomie bildet als die Theokratie Christi und seines Geistes, in welcher die Kirche ihrem innersten Wesen nach Grund und Bestehen hat.

Mit jenem staatskirchlichen Princip — im engeren, auf das Regiment bezogenen Sinne — hängt sodann, zwar nicht durchaus nothwendig, aber gewöhnlich, das *volks-* oder *nationalkirchliche* zusammen, und das Verhältniß zum Wohlstand der Kirche ist da ein ganz ähnliches. Nicht daß eine christliche Kirchenabtheilung nicht ihre bestimmte nationale Basis haben und mit dem Volksleben und dessen Gebiet im Allgemeinen aufs Engste verbunden sein könnte und unter Umständen sollte. Wir sahen in § 63 schon, daß jedenfalls das Wesen und die Wahrheit der Kirche des Evangeliums durch ein solches Verhältniß nicht verletzt wird, und diesen hier hinzufügen, daß dasselbe, *richtig gestellt und vorsichtig gehandhabt*, sogar zur gottgeordneten Entwickelung und zum Wohlstande der Kirche in ihren einzelnen Abtheilungen gehört. Denn die nationalen Eigenthümlichkeiten und Verhältnisse sind von Gott geordnet und berechtigt, so gut als die individuell menschlichen. Aber die Kirche leidet doch, wenn sie sich *in dem* Sinne, mechanisch und ungeistlich, zur Volkskirche macht, daß sie einerseits jedem Gliede des Volkes auch sofort das Recht der Mitgliedschaft in ihrem Kreise zuerkennt, sobald er einem gewissen äußeren Mechanismus kirchlicher Verwaltungsformen und Lehrnormen sich äußerlich unterwirft, sich selbst aber andererseits des Rechtes beraubt, nach ihren inneren Kriterien nöthigenfalls über den Einzelnen zu entscheiden, und dem Unwürdigen, natürlich ohne alle bürgerliche, privatrechtliche Benachtheiligung, die Mitgliedschaft an ihrem Bunde abzusprechen. Ohne den Besitz und die Ausübung dieses heiligen Rechtes kann sie zu keinem Wohlstande gelangen, und sie muß durchaus in ihrem eigenen Interesse wünschen, daß der Staat, auch wenn er ihr dasselbe gern gewährt, es nicht dadurch wieder verkümmere, daß er dem rechtlichen Richterspruch in dem

Digitized by Google

bezeichneten Gebiete seinerseits allzufühlbare Nachtheile entwachsen lasse. Etwas Anderes, minder Bedenkliches ist es, wenn er, weil er den tiefen Zusammenhang zwischen Religiösem und Sittlichem richtig durchschaut, wenigstens die höhere politische Berechtigung irgendwie an kirchliche Bedingungen knüpfen will, und er thut daran gewiß sehr wohl, aber auch hier ist es nicht Sache der Kirche, etwas zu begehren oder zu verlangen, sondern sie hat ihrerseits nur geschehen zu lassen, was der Staat thut.

Sie leidet ferner in demselben Maße, wenn sie in dem Sinne sich zur Volkskirche macht, daß sie das Monopol in einem Volksgebiete beansprucht, innerhalb desselben jede andere kirchliche Gestaltung, zumal die Bildung einer neuen, für unzulässig erklärt, und dann etwa gar die Hülfe des Staates begehrt, um eine solche zu unterdrücken. Thut der Staat dies in seinem Interesse, weil seine Pflicht für die öffentliche Sittlichkeit es ihm so zu erfordern scheint, so ist das wiederum seine Sache, und unter Umständen eine gesegnete That, aber die Kirche als solche darf dieselbe niemals veranlassen, auch wenn sie es könnte.

Vielmehr ist die Kirche, wenn sie sich in dem bezeichneten Sinne als Volkskirche hinstellt, abermals in ihrem Wohlstande entschieden verletzt, ja in ihrer Wahrheit gefährdet, und hier noch mehr, als durch eine formell und äußerlich vielleicht zu sehr mit dem Staats-Regiment verflochtene Verwaltung, die dennoch nach Umständen eine verhältnißmäßig gar nicht unkirchliche und ungeistliche sein kann. Wenn jener Zustand dauernd und principiell festgehalten und gegründet wird, so hört die Kirche in der That immer mehr auf Kirche zu sein, und wird bloße nationale Gottesverehrungsanstalt — religio, „Religion", „Kirche nur per synecdochen", wie Zinzendorf sich im Blick auf solche Verhältnisse öfters ausdrückt (vgl. Joh. Gerhard bei Schmid, p. 447). Das biblische Grundprincip der Reformation, daß das Wort Gottes und der Glaube die Kirche macht, ihre göttlich geistige Wesenheit, ist dann aufgehoben, und das fleischliche römische Princip wiederum adoptirt, wonach die Kirche sich wesentlich in Nichts von einem Staate unterscheidet, weil in Beiden die Natur und der Buchstabe die entscheidenden Faktoren sind.

Daß in diesem Falle nun mit den leitenden Organen, mögen diese nach Maßgabe der staatlichen und nationalen Verhältnisse des Landes so oder so im Einzelnen gestaltet sein, auch die geleitete Masse selbst eine unkirchliche ist, leuchtet von selbst ein. Wie jene eine äußerliche gesetzliche Obmacht bilden, so ist diese eine Heerde von mechanisch Untergebenen. Das organische Verhältniß und Leben ist zugleich mit dem Princip des Geistes aufgehoben, und dies auch dann, ja vielleicht nicht am wenigsten dann, wenn die äußere kirchliche Verfassungsform dabei, z. B. in Republiken, eine demokratisch gefärbte wäre. Denn das Wesen und Leben der Kirche, als Gemeine des Glaubens, ist ein geistig-organisches, dem durch äußere volksrechtliche Formen nichts geholfen wird, wenn das Princip einmal ein ungeistliches ist. Fleischlicher Absolutismus, es sei eines

Einzigen oder eines bevorrechteten Standes oder der rohen Masse, ist in allen Fällen der christlichen Geistes-Theokratie gleichermaßen zuwider, und es ist in der That weniger bedenklich, unter solchen Umständen die volkskirchliche Menge ungegliedert und unmündig zu lassen, als sie auf dieser Basis zu dem Selbstbetrug zu verleiten, sie sei zu kirchlicher Selbstthätigkeit befähigt und berechtigt, indem man allerhand Formen macht, denen mit dem Leben und der Freiheit des Geistes doch aller Grund und Halt fehlt, und darum auch mit Nothwendigkeit der Segen. Im Blick auf derartige mehr oder minder tiefe Krankheits- und Nothstände oder nach Gelegenheit wirkliche Todes-Zustände der Kirche haben wir daher nicht weiter von der Organisation der Gesammtheit zu reden. Wohl aber unter Voraussetzung eines anderen, gesunden, Zustandes, wie wir ihn rücksichtlich des leitenden Organes, des Amts, vorher zu zeichnen versucht haben. Eine demselben entsprechende Stellung der geleiteten Gesammtheit würde im Interesse wahren kirchlichen Wohlstandes so viel möglich folgende sein müssen.

Auf der einen Seite und zuerst eine ernste principielle und thatsächliche Geltendmachung der inneren, geistlichen Bedingtheit und Begrenzung der Mitgliedschaft an der Kirche, nicht nur theoretisch in der bestehenden Lehre, sondern auch praktisch im steten lebendigen Zeugniß durch das Wort und durch die That, d. h. durch die entsprechenden geordneten Verfassungs-Einrichtungen. So wenig Formen jemals den Geist zu schaffen vermögen, so muß die Kirche doch auch durch sie ein fortwährendes Zeugniß davon ablegen, daß nur der Glaube, der lebendige, bußfertige und in der Liebe wirksame Glaube es ist, woran ein Glied des Leibes Christi, ein Kind des Reichs, und also auch das wahre Glied der Gemeine Gottes erkannt wird. Freilich haben, namentlich in ausgedehnten Kirchengemeinschaften, alle direkten Ausprägungen dieser Wahrheit in irgend welchen Verfassungsformen stets ihre großen, zum Theil unüberwindlichen Schwierigkeiten und oft nicht geringen Bedenken, ja auch in viel engeren, leichter zu übersehenden Kreisen zeigt es sich bei jedem Versuch der Art, wie unvollkommen jede irdische Form ist und bleibt. So z. B. die späte und mehr oder weniger freiwillige Confirmation, und darauf gegründet, die Unterscheidung einer Tauf- und Abendmahls-Gemeine auch unter den Erwachsenen. Aber wenn auch nach dieser Seite hin einer Kirche gar nichts möglich wäre, was doch nie ganz allgemein vorweg behauptet werden darf, so bleibt immer noch die viel unbedenklichere und um so unerläßlichere Aufgabe stehn, auf indirektem Wege nach dem bezeichneten Ziele zu streben, und dies fordert, wie anfangs bemerkt, wenigstens der Wohlstand eines Kirchenwesens durchaus. Es geschieht dann, wenn erstens einem jeden Erwachsenen, nach reiflicher Ueberlegung, der Austritt aus seiner Kirche unbehindert frei gelassen, und doch zugleich dessen Vollziehung nicht jeder momentanen Laune des Einzelnen überlassen, sondern an irgend welche Formen gebunden wird, die der Seelsorge Raum und Recht geben, hier noch heilsam mitzuwirken. Sodann,

Digitized by Google

wenn zweitens jedem offenbar Unwürdigen, ohne Ansehn der Person und des Standes, nach den in der heiligen Schrift unzweideutig niedergelegten Vorschriften und Vorbildern, der Weg hinaus gewiesen wird, indem die Gesammtheit der örtlichen oder parochialen Gemeine, durch Mund und Hand der verordneten Diener, einem Solchen mit ihrer Geisteszucht im Namen des Herrn entgegentritt. Und je sorgfältiger stufenweise gegliedert dieses Verfahren ist, je weniger es überhaupt in rein negativer Gestalt abgerissen dasteht, sondern vielmehr durch reichere positiv-pädagogische Elemente unterbaut und auf allen seinen Stufen damit durchwebt ist, desto segensreicher und wahrhaft wohlständiger ist dieser ganze, aus dem Geiste geborene und nicht mechanisch gesetzliche Disciplinarorganismus. Hier zeigt sich denn aber auch klar, wie dazu freilich eine solche mehrgliedrige, collegiale und freie, Gestaltung des Amts unerläßlich ist, wie wir sie oben forderten. Ein Einzelner allein kann hier, von seltenen eigenthümlich patriarchalischen Ausnahmeverhältnissen abgesehen, nicht wirklich segensreich handeln, und wenn es versucht wird, so ist das Ende immer entweder hierarchischer Mißbrauch, oder, aus Furcht vor diesem oder doch dem bösen Schein desselben, allmählige Wiederbeseitigung der Zucht. Freilich kann beides auch eintreten, wo eine Mehrzahl handelt, und die wesentliche Garantie liegt an sich nicht in der Form, sondern in der Wirksamkeit und Herrschaft des Herrn und seines Geistes, aber diese kann und wird immer leichter in dem Zusammenwirken einer Mehrzahl bei Kraft bleiben, als im anderen Falle, wo zum mindesten immer der Verdacht des Mißbrauchs die segensreichen Wirkungen der Zuchtübung von vorn herein lähmt.

Die andere Seite sodann ist nun die, daß auf Grund einer solchen Stellung und Begrenzung der Gemeine, welche freilich auch dann niemals fleckenlos und ungemischt, aber doch in offenkundiger, treuer und thatsächlicher Selbstreinigung vor dem Herrn begriffen ist (1 Joh. 3, 3), d. h. nach ihrem Maße im Stande der Heiligung steht, ebenso principiell und thatsächlich die innere Bedeutung und Berechtigung einer solchen Gliederschaft anerkannt und geltend gemacht werde. Dies geschieht durch eine je nach den Umständen möglichst lebendige und wirksame Darstellung des „allgemeinen Priesterthums" der Gläubigen (1 Petri 2, 9) nach der Schrift, nicht bloß im privaten Hausgottesdienst — oder, was in der That nur Ironie ist, im „freien Gewissens- und Herzens-Cultus", dem aber jede Lebensäußerung und Gemeinsamkeit versagt wird — noch bloß im öffentlichen Gemeindegesang beim geregelten kirchlichen Gottesdienst, sondern neben alle dem auch durch Freilassung und Pflege der mannigfaltigen freien Vereinigungen zur gemeinsamen Erbauung in Christo oder zur gemeinsamen Thätigkeit für sein Reich, sowie des individuellen Wirkens der Einzelnen für dessen Zwecke, kurz aller der freien Bethätigung des Glaubens in der Liebe, zu welcher ein wirklich vorhandenes Leben in der Gemeine mit Nothwendigkeit von Innen heraus getrieben wird, je nach Bedürfniß, Gabe und Beruf vom Herrn. Und wenn diese

Digitized by Google

gesunde Mannigfaltigkeit charismatischen Lebens, wie Gott sie in der Gemeine geordnet hat, einmal durch seinen Geist in Fluß gekommen und von der Gemeinverfassung richtig gestellt und geleitet ist, so ergibt sich daraus weiter auch ganz von selbst diejenige Einordnung auch amtlicher Mitwirkung berufener Mitglieder der Gemeine in den Verfassungsorganismus [1]), wie vor Allem in der Diakonie, und bei der Disciplin, auf welche wir oben schon hinwiesen, ohne daß das eigentlich leitende Amt am Worte dadurch irgend gehindert oder gehemmt würde. Vielmehr kommt dasselbe erst so zu seiner rechten Stellung und gesegneten nachhaltigen Wirksamkeit, und es wird auch das nicht zu viel sein, wenn selbst bei der Gestaltung und Berufung der leitenden Organe, nicht bloß für die örtliche, sondern auch für die ganze Kirchengemeine eine geordnete, hülfreiche Mitwirkung des Laien-Elementes eintritt.

Eine in ihrem fortwährenden Ursprung aus dem Gebiete der natürlichen Lebenskreise so begründete, und auf diesem Geistesgrunde so im Geiste zusammengefaßte und organisirte Gemeinschaft kann und wird dann auch ihres geistigen Gesammtberufes zum Zeugniß von Christo durch Wort und That daheim und draußen, je nachdem der Herr ihr Gnade, Raum und Kraft gibt, lebendig warten und dadurch das immer mehr werden, was die Jüngerschaft Christi in dieser Welt sein soll, ein Salz und Licht für dieselbe, d. h. sie wird ihre Heiligungsaufgabe auch nach der subjektiven Seite hin nicht nur im privaten, sondern auch im gemeinsamen und öffentlichen Leben immer mehr zu erfüllen treulich befliſſen sein.

Allerdings, das müssen wir noch einmal und in umfassender Beziehung auf alle die Formen in principieller und praktischer Hinsicht, an welchen wir den objektiven Wohlstand einer Kirche zu schildern versuchten, ausdrücklich wiederholen — allerdings sind es die Formen nicht, und wären es die besten und idealsten, welche schließlich das Leben schaffen und so den Wohlstand zu einem allseitigen und allein erst wahrhaften, zu einem solchen machen, der „etwas ist in Christo Jesu“ und Gott gefällt (Gal. 5, 6. 6, 15. Röm. 12, 1). Das kann allein er selbst thun, Gott in Christo durch den heiligen Geist. Er muß sich seine Behausungen gründen,

---

[1]) Allerdings führt der Begriff des allgemeinen Priesterthums nicht unmittelbar und zunächst auf diese Theilnahme am Regiment, aber mittelbar doch. Wie das *βασίλειον ἱεράτευμα* 1 Petri 2, 9. dort zunächst zu einer prophetischen Thätigkeit aufgefordert wird (*ἐξαγγείλητε*, durch That und Wort), so liegt in dem Prädikat *βασίλειον* in Bezug auf die leitende Thätigkeit ohne Zweifel doch so viel, daß dies *ἔθνος ἅγιον* nicht mehr nur als Heerde, wie Unmündige, geleitet werden kann und soll, sondern auch selbst irgendwie, als die Erwachsenen und Freien, mitleitend thätig zu sein hat. Beides aber ruht auf der begrifflich ersten und allgemeinsten Aufgabe des *ἱεράτευμα* als solchen, im Sinne von Röm. 12, 1 ff. und 1 Tim. 2, 8., der priesterlichen. Dies Moment ist wie bei dem Gottmenschen selbst, ob auch in anderem Sinne, das fundamentale und centrale, und bedingt Recht und Segen der Ausübung der anderen beiden. (Vgl. Stud. u. Krit. 1862. 1.)

Digitized by Google

bauen, bewahren und vollenden. Was Menschen als solche aus eignem Sinn und eigner Kraft schaffen und thun, ist allezeit Holz, Heu, Stoppeln, und besteht das Probefeuer nicht. Aber wenn es wahr ist, was wir oben behaupteten, daß das Reich Gottes hienieden nicht bloß in wiedergebornen Personen, sondern auch in solchen Lebens-Ordnungen sich verwirklicht, welche, dem Geist und der Liebe im Glauben entsprossen, auch geeignet und gesegnet sind, Geist und Liebe, Glauben zu wecken und zu bewahren, so hat, was gesalbte Menschen in Bezug auf den institutionellen Bau einer Kirche im Namen des Herrn thun, auch seinen Werth und seine Wirkung für das Gottesreich. Ein im Sinne des wahren göttlichen und schriftmäßig urbildlichen Wohlstandes lebendig ausgebautes Kirchenhaus ist dann allerdings die geeignetste und gesegnetste Stätte, um immer neue lebendige Glieder des Leibes Christi, vom Geiste gezeugt, in seinem mütterlichen Schooße zu empfangen, in seiner Obhut zu erziehen, in seinem Schutz und seiner Ordnung zu pflegen und zu bewahren, wo sie krank oder angefochten sind; und selbst in Zeiten gefährlichster Miasmen und Epidemieen, wo die Gesunden fast nur noch wie ein Wunder sind unter den Kranken, bleibt es doch das sicherste Krankenhaus, bis auf die Zeit der Besserung, dem der Herr, in seiner Treue über die geheiligten, mit viel Glauben und Gebet erbauten und geweihten Räume, einen Samen der Lebendigen erhält, daß es nicht gar aus werde. Er handelt auch hier wie mit den Einzelnen. Salomo's Herrlichkeit war eine irdisch weltliche, eine ungöttliche geworden, und fiel. Davids Leben und Haushalt war voll Sünde, aber die Gnade und der Glaube, auf dem es in dem tiefsten Herzen des „Mannes nach Gottes Herzen" stand, hielt es aufrecht und erhob es wieder auch aus tiefem Fall und Verfall. Das treue Werk des Glaubens und die wahrhaftige Arbeit der Liebe fällt nicht dahin, und so auch die Kirche nicht, welche darin wohlzustehen aufrichtig bestrebt ist (1 Tim. 6, 18, 19. Tit. 3, 14. Offenb. 3, 8 ff.).

Je lauterer und vollständiger nun eine christliche Kirchengemeinschaft mit Allem, was sie ist und hat, theoretisch und praktisch, in Lehre, Einrichtungen und Leben *principiell*, und, soviel Gott Gnade gibt, auch *thatsächlich* auf diesem Grund im Wohlstande vor ihm steht, desto mehr ist sie dann nicht *nur* „Kirche", Gotteshaus, sondern eben auch „*Gemeine*" im innerlichen und urbildlichen Sinn, „ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας", (1 Tim. 3, 15) und trägt darum vorzugsweise diesen Namen mit Recht. Je weniger dagegen eine äußere Kirchengemeinschaft auf diesem Grunde des Geistes steht, je geringer nach allen Seiten hin, auch wenn man ihr in letzter Instanz die wesentliche *Wahrheit* nicht absprechen kann und will, doch ihr *Wohlstand* ist, mit andern Worten, je mehr sie nur noch „religio" im obenbezeichneten Sinn ist, desto mehr hängt ihr Bestehen und Leben davon ab, daß wenigstens in ihrem Gebiete für solche, dann eben mehr nur innerliche, nicht gerade kirchlich verfaßte, sondern freiere Gemeinen — „ecclesiolas in ecclesia" — Raum bleibt, und solchen, mag man

Digitized by Google

sie auch nicht eben lieben und pflegen, doch ihr Senfkornsrecht gelassen wird, vorausgesetzt, daß sie ihrerseits nicht in selbstisch separatistischem Geiste ihrer Sauerteigspflicht vergessen, sondern wirklich sind was sie sein sollen, ein Licht und Salz für das sie umgebende todte oder todeskranke Kirchenthum. Ist die Stellung solcher Kreise natürlich eine sehr schwierige und höchst verantwortungsvolle, so ist andrerseits nicht minder das Verhalten einer Volkskirche zu ihnen von der entscheidendsten Bedeutung für den Zustand der ersteren, und das gegenseitige Verhältniß beider Theile für beide eine tiefgreifende innere Krisis vor dem Herrn.

Dies Verhältniß, wo Gemeine in der Kirche besteht und wirkt, ist das von Luther, wie erwähnt, mit prophetischem Blicke schon angedeutete, durch Spener und den Pietismus später wirksam begründete, und seitdem durch die Brüdergemeine vornehmlich im Gebiete der deutsch-evangelischen Kirche weiter gepflegte und geförderte. Es ist so beschaffen, daß in ihm vornehmlich die zwiefache Bedeutung der Stiftung Christi in der Menschheit, oder die doppelte Aufgabe des Reiches Gottes auf Erden [1]) recht zum Ausdruck gelangen kann: einmal als Gemeine der Gläubigen und geistliche Familiengemeinschaft im Glauben die Erfüllungsgestalt der alttestamentlichen Theokratie unter der freien Leitung des verklärten Hauptes und seines Geistes darzustellen, und sodann, ähnlich der empirischen Gestalt der alttestamentlichen Theokratie, als Erziehungsanstalt für die gesammte in Christo zum Heile berufene Menschheit in weiten Kreisen ganzer Völker und Völkerverbände in solcher Weise vorbereitend und gründend zu wirken, daß die Zahl und das Gedeihen jener engeren Gemeinschaft der Lebendigen gemehrt und ihrer segensreichen Rückwirkung auf die Gesammtheit möglichst freie und gesicherte Bahnen eröffnet werden.

Bis die Widrigkeit der antichristisch gewordenen Massen die Segensbande dieser propädeutischen Zucht durch Lehre und Institution feindselig sprengt und von sich wirft, bleibt ein solches Verhältniß für das Ganze der Christenheit das gesegnetste und ist einem Zerfallen derselben in eine immer steigende Zahl von ganz selbständigen, freikirchlichen Denominationen vorzuziehn. Natürlich aber muß da, wo der geschichtliche Entwickelungsgang auf die letztere Form einmal unvermeidlich hinführt, der christliche Glaubensgehorsam auch in diese einzugehn wissen und das Nebeneinander nach den gleichen Principien des Geistes und der Liebe zu gestalten suchen, wie dort das Ineinander des engeren und des weiteren Kreises. Dann können auch unter diesen Verhältnissen Segnungen eintreten, welche bei jenem Ineinander seltener zu Tage kommen.

Das Ineinander hat einen patriarchalischen Karakter und setzt einen gleichen auf Seiten des gesammten nationalen und religiösen Lebens eines Volkes voraus. Darum hat es im Bereiche des deutschen Volkes mit seiner gemüthlichen Innerlichkeit und seinem Familiensinne seine geschichtliche

[1]) Siehe § 63.

Heimath. Seinen biblisch apostolischen Typus findet es an dem ähnlichen Bestehen der ersten Christengemeine in Jerusalem und in Palästina überhaupt innerhalb der noch bestehenden alten Theokratie. Aber wie damals, so muß es zu aller Zeit dann aufhören, wenn die Masse des Volkes durch ihren zunehmenden Abfall zum Gerichte reift.

Das Nebeneinander im freikirchlichen Sinne, wie es dann mit innerer Nothwendigkeit eintritt, findet in ähnlicher Weise seinen Typus an den inmitten der Heidenwelt bestehenden paulinischen Gemeinen und deren Verhältniß zu den älteren judenchristlichen. Innerhalb solcher freigestellter Gemeinen kann dann ein wohlständiger Ausbau des Gemeinenwesens nach allen Seiten hin, wie wir ihn in diesem Paragraphen zu zeichnen versuchten, verhältnißmäßig am leichtesten eintreten, aber einmal wird dies doch immer nur dann der Fall sein, wenn nicht menschlicher Eigenwille, sondern Gottes Führung eine Gemeine auf diesen Fuß gestellt hat, und dann muß eine solche — nach § 64 — auch in diesem Falle stets dessen tief eingedenk bleiben, daß sie nicht das Reich Gottes ist, d. h. daß dies weder in ihr allein, noch auch in ihr vollständig zur Erscheinung kommt.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Die Gnadenmittel der christlichen Kirche.

§ 67.

Die Gnadenmittel im Allgemeinen.

Die Gnadenmittel sind diejenigen besonderen Stiftungen und äußeren Formen, vermittelst deren der Herr die Gründung, Erhaltung und Vollendung der Kirche in dieser Zeit vollzieht, und zwar sind dies vier, das Wort und das Sakrament, die Gemeinschaft und die Zucht. Alle vier, unter sich nicht neben einander, sondern in einander organisch bestehend, sind Mittel der Gnade zur Seligkeit durch die in sie stiftungsmäßig eingeschlossene Wirksamkeit des heiligen Geistes, und in ihm des Herrn selbst.

Wir knüpfen hier an die in § 63 u. 66 bereits gemachten Bemerkungen an und führen dieselben etwas weiter aus, um dadurch zugleich den folgenden eingehenden Erörterungen über die beiden hauptsächlichen Gnadenmittel, das Wort und Sakrament, die allgemeinere sichere Grundlage zu bereiten.

Fassen wir zunächst den Begriff des Gnadenmittels überhaupt ins Auge, so liegt schon in dieser zwar nicht biblischen, aber kirchenüblichen und wohlbegründeten Bezeichnung das Doppelte: Erstens, daß es sich dabei nicht um eine menschliche Leistung irgend welcher Art handelt, sondern um eine soteriologische *Gnadendarbietung von Seiten Gottes*, welcher wie überhaupt, so auch hier menschlicherseits nur das gläubige Empfangen correspondiren kann. Sodann, daß diese Darbietung eine irgendwie *äußerlich vermittelte* ist. Das Erstere schließt nicht aus, daß andrerseits eine bestimmte Thätigkeit der Empfangenden, ein in-

Digitized by Google

neres und äußeres ethisches Verhalten, dabei erforderlich ist, zumal bei den Formen des Gnadenmittels, in welchen es bestimmt ist, das neue Leben nicht sowohl zu gründen, als vielmehr zu bauen und zu vollenden, aber das Wesen dieser Thätigkeit bleibt doch durchaus eingeschlossen in den Begriff der freien Reception, der persönlichen Glaubenshingebung und des kindlichen Glaubensgehorsams. Das Zweite, die äußere Vermittelung, schließt nicht aus die innerliche, lebensvolle Unmittelbarkeit der Gnadenmittheilung, welche vielmehr namentlich bei dem Gnadenmittel als Sakrament im höchsten Maße, beziehungsweise aber auch bei den anderen Formen statt findet. Allein das Eigenthümliche dieser gesammten Weise der Gnadenmittheilung ist doch in Rücksicht auf die menschliche Gebundenheit an das Aeußere und Sichtbare immer dies, daß ein Moment dieses Bereiches den inneren Gnadenempfang stiftungsgemäß bedingt und trägt. Inwieweit abgesehn von dieser pädagogischen Bedeutung der Einkleidung des Inneren in das Aeußere auch eine objektive und didaktische, eine prophetische Beziehung auf die Geistleiblichkeit aller menschlichen, ja geschöpflichen Dinge auch in der künftigen Vollendung in diesem Verhältnisse zu suchen ist, ist eine andere Frage, welche besonders bei dem zweiten Sakrament näher zur Sprache kommt. Wir sprechen hier im Allgemeinen nur aus, daß sie ohne Zweifel zu bejahen sein wird.

Der Inhalt der Gnadendarbietung, die mitgetheilte Gnade selbst, ist in allen Formen die Gemeinschaft Gottes, welche wir als das Wesen und den Quell des neuen oder wahrhaftigen Lebens erkannt haben, nur je nach Maßgabe der jedesmaligen Form des einzelnen Gnadenmittels in verschiedener Art und Weise der Mittheilung oder Bezeugung, bald mehr — auf subjektiv menschlicher Seite — vermittelt, bald mehr unmittelbar, bald mehr gründend, bald mehr ausbauend, bald mehr positiv und erhebend, bald mehr negativ und beugend. Der persönliche Träger aller Gemeinschaft der Menschen mit Gott ist aber vom ersten Anfang derselben bis zum höchsten Vollendungsziele der Gottmensch, Christus, (vgl. § 55.) und so wird er es auch sein müssen, welcher, wenn diese Gnadenmittel wirklich sein sollen, was ihr Name besagt, in ihnen dem gläubigen Empfänger sich mittheilt oder bezeugt. Wie überhaupt und mit wesentlicher Nothwendigkeit er es ist, in welchem allein der Vater uns nahe und zu eigen wird, so auch hier (Joh. 14, 23; 17, 21—23.). Er selbst aber ist nun seit seiner Erhöhung in den Himmel wiederum der Gemeine immanent in dem heiligen Geist, der ihn, als den κύριος πνεῦμα trägt und mittheilt. Dies ist ebensosehr wesentliche Nothwendigkeit, weil es eben der nun zur vollendeten pneumatischen Herrlichkeit Verklärte ist, der als solcher in anderer Weise gar nicht allwirksam und allgegenwärtig bei den Seinen, das erfüllende Haupt seines Leibes sein kann, als im heiligen Geiste, dem persönlichen Princip der pneumatischen Lebensvollendung und Lebensgemeinschaft. Sonach werden wir auch hier sagen müssen, daß das, was die äußeren Formen zu Gnadenmitteln macht in erster Linie eben die Inwohnung des heiligen Geistes, als des eigentlichen Vermittlers und Trägers aller göttlichen

Digitized by Google

Gnadenmittheilung in Christo ist. Nur dadurch, daß der heilige Geist sich nach Gottes Ordnung und Christi Stiftung in den äußeren Medien dem Glauben mittheilt, werden sie zu wirklichen Gefäßen, wirksamen Werkzeugen der Gnadenmittheilung, eben dadurch aber haben und behalten sie auch ihren hohen und göttlichen Werth.

Man hat oft, namentlich auf lutherischer Seite in Bezug auf das zweite Sakrament, Bedenken getragen, diese Concurrenz des heiligen Geistes als allgemeine Bestimmung im Begriffe des Gnadenmittels gelten zu lassen, während man sie doch bei dem Worte und der Taufe nicht leugnete [1]). Aber abgesehen davon, daß auf diese Weise eben eine auffallende und störende Incongruenz schon zwischen den beiden Sakramenten entsteht, hat diese Anschauung das tiefer erforschte neutestamentliche Zeugniß nicht für sich. Besonders Paulus lehrt uns in dem Verhältnisse Christi zum heiligen Geist eine solche lebendige Immanenz erkennen, wie Johannes sie uns mehr in dem des Vaters zu dem Sohne zeigt und beide lehren uns dadurch, daß in dieser Welt des Geistes und der Vollendung, wo jeder Unterschied immer schon zu der lebendigsten Einigkeit wieder aufgehoben, jedes Nebeneinander zugleich und wesentlich ein Ineinander ist, eine solche trennende Unterscheidung zwischen dem Herrn und dem Geiste durchaus nicht statt findet. Hier ist vielmehr, wie im Wesen, so auch im Wirken, allenthalben jene organisch lebendige „vermittelte Unmittelbarkeit", in welcher grundwesentlich die Vollendung des Lebens liegt.

Der alte ganz richtige kirchliche Satz hat daher auch hier seine volle Geltung: opera ad extra sunt indivisa. Und auch Luther selbst spricht im allgemeinen Blick auf die Gnadenmittel den geltend gemachten Satz ohne Rückhalt aus, wenn er z. B. in seinem Glaubensbekenntnisse vom Jahre 1528 sagt: „Weil aber solche Gnade (Gottes durch Christum) Niemand nütze wäre, wo sie so heimlich verborgen bliebe, und zu uns nicht kommen könnte, so kommt der heilige Geist und gibt sich uns auch ganz und gar. Der lehret uns solche Wohlthat Christi uns erzeiget kennen, hilft sie empfahen und behalten, nützlich brauchen und austheilen, mehren und fördern. Und thut dasselbige beide innerlich und äußerlich, innerlich durch den Glauben und andere geistliche Gaben, äußerlich aber durchs Evangelium, (das Wort) durch die Taufe und Sakrament des Altars, durch welche er, als durch drei Mittel oder

---

[1]) Schmid, § 50. 51. 53., nimmt diese Bestimmung zwar in seine Definition — auch des Sakramentes — auf, gibt aber für diesen letzteren Punkt nicht nur die Belege nicht (S. 392 ff.), sondern muß S. 428 nach Joh. Gerhard unter den von den Lutheranern verworfenen Sätzen der Reformirten in Betreff des heiligen Abendmahles sub 6. auch den anführen: adesse Christi corpus operatione spiritus sancti nobis communicatum et unitum, — wo es dann freilich weiter heißt: tametsi in coelo maneat, quo usque ad extremum diem maneat. Dies letztere ist allerdings zu leugnen (siehe unten) und dadurch rechtfertigt oder erklärt sich doch der Widerspruch der Lutheraner gegen die Concurrenz des heiligen Geistes beim Sakramente, wenigstens dem heiligen Abendmahle.

Digitized by Google

Weise zu uns kommt und das Leiden Christi in uns übet und zu Nutz bringet der Seligkeit".

Die Zahl der Gnadenmittel bestimmt Luther in den eben angeführten Worten auf drei. Wir haben aber im vorigen Abschnitte (cf. § 63. 66) bereits eine andere Stelle von ihm — aus den Schmalkaldischen Artikeln — angeführt, wo er eine Vierzahl hat, indem er mit den drei hier genannten, welche im Grunde nur die zwei, Wort und Sakrament, sind, noch die potestas clavium und die mutua fratrum colloquia verbindet. Dies darf uns nicht Wunder nehmen, da er früher, z. B. noch im größeren Katechismus vom Jahre 1529 [1]) die „Buße", richtiger Absolution, halb und halb als drittes Sakrament neben Taufe und Abendmahl stehen läßt, was Melanchthon in der Apologie zur Augsburgischen Confession bestimmter wiederholt [2]). Ja noch in den letzten Ausgaben seiner loci [3]) hat er diese drei Sakramente, und möchte für seine Person gern als viertes noch die Ordination hinzufügen. Auf die Bestimmung des Sakramentsbegriffs gehen wir erst später näher ein (cf. § 69), aber nach diesen Zeugnissen werden wir hier jedenfalls keinen Anstand zu nehmen haben, die vorher genannten zwei Stücke außer Wort und Sakrament, d. h. zunächst die von den Reformatoren selbst hervorgehobene Absolution, oder die Zuchtübung als potestas clavium, unter die Gnadenmittel, als den weiteren Begriff, zu subsumiren. Dagegen können wir die Ordination, als Parallele zum römischen Sakrament der Priesterweihe, wenigstens nicht so, wie Melanchthon will, für das abschließende vierte Sakrament, oder richtiger Gnadenmittel, gelten lassen, weil sie jedenfalls etwas Besonderes, nur auf einen bestimmten Beruf in der Kirche Bezügliches ist. An sich haben wir gewiß durchaus keine Ursache zu leugnen, daß diese Weihe zum amtlichen Dienst in der Gemeine nach apostolischem Vorgang mit Gebet und Handauflegung vollzogen ein reales Gnadenmittel für den gläubigen Empfänger sei [4]). Vielmehr müssen wir dies um der hohen Wichtigkeit und Verheißung willen,

---

[1]) Siehe das Hauptstück von der Taufe bei Köthe, S. 346.

[2]) Siehe Art. 7. Von der Zahl und dem Gebrauche der Sakramente. S. 148 ebendaselbst.

[3]) Vergl. Ed. 1558. De numero sacramentorum, p. 372.

[4]) Der Ritus der Handauflegung hat aber im N. T. eine sehr verschiedenartige Beziehung, und keineswegs alle Stellen, wo er vorkommt, dürfen hieher gezogen werden. Acta 8, 17. 19, 6., wo der allgemein christliche Geistesbesitz durch apostolische Handauflegung vermittelt wird, gehören gar nicht hieher. Acta 6, 6. bezieht sich speciell auf die Diakonie und nicht auf das eigentliche Amt des Wortes. Kap. 13, 3. ist dies allerdings der Fall, aber es ist hier zunächst nur von einer einzelnen Aussendung und Ausrüstung zu einer bestimmten Missionsreise die Rede. Auch ist das eigentlich Bestimmende die Weisung des heiligen Geistes, wie 1 Tim. 4, 14. die Prophetie, neben welcher nur die Handauflegung steht (μετά). Kap. 5, 22. ist in seiner Kürze unbestimmt und nicht deutlich genug. 2 Tim. 1, 6. verbindet — v. 5 — den allgemeinen Glaubensbesitz und — v. 8 — den besonderen Dienst am Worte. Von einem stehenden und obligatorisch angeordneten apostolischen Ordinationsritus läßt sich sonach nichts behaupten.

Digitized by Google

welche das geordnete Amt in der christlichen Gemeine hat, gewiß behaupten und haben dazu genugsamen Schriftgrund (Vergl. Stellen wie Joh. 20, 21 ff.). Aber unser Gesichtspunkt ist hier nicht der, aufzuzählen, was dem Einzelnen nach seinen Umständen ein Gefäß des Segens werden kann, — dessen ist sehr viel — sondern den Kreis der der Gemeine Christi als solcher von ihm hinterlassenen Mittel der Gründung und Vollendung in der allgemeinen Christengnade zu umschreiben. Zu deren Verwaltung verhält sich aber die Ordination immer nur dienend, sofern durch sie der Diener des Herrn und der Gemeine in beider Namen und Auftrage eben die Vollmacht bekommt, diese Gnadenmittel amtsmäßig Anderen anzudienen, und dabei haben wir für diese bestimmte Weise der Beauftragung durch Gebet und Handauflegung zwar apostolische Beispiele, aber doch nicht eine bestimmte Anweisung und Verheißung des Herrn selbst.

Dagegen haben wir bereits auf ein anderes Viertes hingewiesen (a. a. O. im ersten Abschnitte), welches Luther in den Schmalkaldischen Artikeln nur anhangsweise, mit dem Schlüsselamte verbunden, anführt, als mutua fratrum colloquia, mit Berufung auf Matth. 18, 20. Ist es ohne Frage das Natürlichere, Taufe und Abendmahl unter dem gemeinsamen höheren Begriffe des Sakraments in Eines zu fassen, so erhalten wir die dort bereits geltend gemachte Vierzahl der Gnadenmittel, das Wort, und das Sakrament, als die beiden ersten und fundamentalen, die Gemeinschaft und die Zucht, als die beiden sekundären. Diese Anschauungsweise ist nicht die in der nachreformatorischen Theologie üblich gewordene, denn diese beschränkte den Begriff des Gnadenmittels auf die beiden ersten Stücke, Wort und Sakrament, wie die lutherische, oder gar nur auf die beiden Sakramente, wie die reformirte [1]). Aber jene Stellen der symbolischen und theologischen Schriften der deutschen Reformatoren zeigen uns zunächst in Bezug auf die Absolution oder Zuchtübung in der Gemeine, daß hier eine nicht genugsam ausgefüllte Lücke ist, zunächst eine dogmatische in der Theorie. Aber es ist bekannt, wie gerade in der lutherischen Kirche der Mangel einer rechten kirchlichen Zucht im Sinne von Matth. 18 und 1 Cor. 5 u. s. w, auch im Leben eine nur zu fühlbare Lücke veranlaßte. Die reformirte Kirche hat hierin einen Vorzug, aber der meist nur zu äußerliche, gesetzliche Karakter ihrer Zuchtübung legte es weniger nahe, dies werthvolle Stück in seiner Bedeutung als evangelisches Gnadenmittel zu verstehen und zu würdigen. Und ebenso war es mit der Voraussetzung rechter Zucht, der Gemeinschaft, welche, wie § 62 gezeigt, erst durch den Pietismus und besonders die Brüdergemeine in ihrer Bedeutung für den Ausbau der Kirche in Licht und Kraft gesetzt wurde. Im Blick darauf und auf Grunde des mit Matth. 18, 15—18 (von der Zucht) so unmittelbar verbundenen Verheißungswortes des Herrn in V. 19 und 20, können und müssen wir nun hier diese äußere Gemeinschaft, das Versammeltsein der

[1]) Cf. Ebrard II, § 525. p. 578.

Digitized by Google

Kinder Gottes im Namen Christi d. h. im Glauben an ihn und in der Liebe untereinander als eines der Gnadenmittel geltend machen, durch welche der Herr seine Gemeine bauen und vollenden will. Wir thun damit nur auf dogmatischem Gebiete das, was die Brüdergemeine auf Spenerś Grunde von ihrem ersten Anfange an im Gesammtgebiet ihres Wirkens mit reichem Segenserfolg praktisch ausgeführt hat, und was die Erweckungen unserer Tage in mannigfacher Gestalt mit der inneren Nothwendigkeit des unmittelbaren Lebenstriebes als Wahrheit erweisen. Was im Leben eine solche Macht ist, das muß auch in Schrift und Theologie seinen Platz haben, und wie es ihn in der Schrift wirklich schon längst hat, so muß es ihn in der Theologie billig auch ausgesprochenermaßen bekommen. Dadurch wird auch mitgewirkt werden zu der Vollendung der Kirche, welche die volle Inkraftsetzung aller vom Herrn uns gegebenen Mittel der Gnade zum Leben fordert und voraussetzt.

Allerdings muß es durchaus bei der obigen Bestimmung bleiben, daß Wort und Sakrament die ersten und fundamentalen Gnadenmittel sind, denn durch sie wird in erster Linie der Gnadenstand als Verhältniß des Gläubigen zu Gott in Christo begründet und getragen, während die Beziehung auf die Gemeine des Herrn dabei nur eine sekundäre ist. Die beiden anderen Gnadenmittel sind die untergeordneten, weil bei ihnen diese zweite Beziehung mehr in den Vordergrund tritt, nach der positiven Seite in der Gemeinschaft, nach der negativen Seite in der Zuchtübung. Aber beide bleiben doch Gnadenmittel, weil sie kraft der Einsetzung und Verheißung vom Herrn unter Vermittelung der äußeren Gemeinschaft der Gläubigen Ihm zuführen, seine Selbstmittheilung oder Bezeugung zum Erfolge haben. Es findet hier nur ein ähnliches Verhältniß der Unterordnung statt, wie es auch zwischen Wort und Sakrament besteht, indem das Wort allein das principale und absolut unentbehrliche Gnadenmittel ist, die Sakramente nur relative Nothwendigkeit haben (s. unten), und ähnlich wird man auch in dieser zweiten Classe der Gemeinschaft die höhere Dignität zuerkennen müssen, als der Zucht, da diese ohne jene nicht bestehen kann, sondern sie zur Voraussetzung hat.

Ueberhaupt ist das Verhältniß der einzelnen Gnadenmittel zu einander nicht das einer Coordination von vier sich gegenseitig ausschließenden, d. h. unabhängig von einander bestehenden Formen der Gnadendarbietung. Vielmehr ist es ein lebendig organisches Verhältniß innigster Zusammengehörigkeit, nicht ein Nebeneinander eigentlich, sondern ein Ineinander. Das Wort macht erst das Sakrament zu dem was es ist und sein soll, verbum accedit ad elementum et fit sacramentum; das Sakrament ist, wie die ältere lutherische Dogmatik sich gern ausdrückte, das verbum visibile. Ebenso macht das Wort auch erst die Gemeinschaft und Zucht zu Gnadenmitteln, denn nicht das menschliche Beisammensein, und das menschliche Urtheilen oder Ermahnen hat Verheißung, sondern das im Namen des Herrn geschehende und von seinem Worte erfüllte, getragene und bestimmte. Ebenso gipfelt die Gemeinschaft mit ihren Segnungen

wiederum erst, wenn sie sich mit dem Sakrament, namentlich dem zweiten verbindet, welches selbst wieder zu seiner vollständigen Entfaltung die Gemeinschaft voraussetzt und die Zucht fordert, während es seinen wesentlichen Segen doch auch ohne deren Vorhandensein gewährt. Und dasselbe Verhältniß besteht auch zwischen der Gemeinschaft und der Zucht; jedes von beiden hat seinen eigenen Segen, aber beide vollenden sich erst in ihrem Zusammensein. Insofern sagt namentlich in Bezug auf den Segen der Gemeinschaft Zinzendorf sehr richtig, daß da, wo Kinder Gottes auf Jesu Namen verbunden zusammen seien, seine unsichtbare Nähe sich besonders kräftig offenbarte, „eine gewisse Modification seiner lieben Nähe, die sich da nicht so finde, wo keine auf ihn verbundene Gemeinschaft ist", d. h. wo die Liebe nicht auch in der Form der Gegenseitigkeit und des Schauens (vergl. § 53.) zur Erscheinung kommt und damit ihrer künftigen Vollendungsgestalt sich am meisten nähert.

Von diesem Standpunkt der Betrachtung aus lösen sich manche Bedenken, welche sich gegen die Geltendmachung der Gemeinschaft und Zucht als Gnadenmittel regen könnten. In Ansehung der letzteren ist es besonders der ihr eigene vorwiegend negative Karakter, welchen man störend finden kann. Aber mit Unrecht, denn einmal ist sie, im vollen Umfang gefaßt, ebensosehr positiv in der Absolution, welche den gefallenen, aber reuigen oder überhaupt den bekennenden Sünder der Vergebung im Namen des Herrn versichert und ihm dadurch unmittelbar den Genuß der Gnadengemeinschaft Gottes aufs Neue zusichert oder vergewissert. Sodann ist auch die vor der Hand negative Zuchtübung durch Wort und That hienieden ja niemals ein Strafgericht im strengen Sinne, welches den Betroffenen der Gnade verlustig machte, sondern in allen ihren Stadien, soweit Menschen dabei handeln, immer nur eine Züchtigung heiliger Liebe zum Zwecke der Besserung (1 Cor. 5, 5; 2 Cor. 2, 5 ff.). Den Unverbesserlichen richtet Gott allein. Gegenüber dem vorhandenen alten Menschen der Sünde und der Gefahr des Gnadenverlustes, welche dessen immer neue Regungen, wenn sie sich selbst überlassen bleiben, heraufbeschwören, ist jede solche Ermahnung und Warnung, auch die strengste Bestrafung für die Zeit, eine große Gnadenwohlthat und das kräftigste Mittel, um der herumwandelnden Selbstbezeugung Christi durch seinen Geist einen empfänglichen Boden zu schaffen. Der wahre Gläubige wird dieses wehe- und doch so wohlthuenden Gnadenmittels am wenigsten entbehren wollen und nicht zweifeln können, daß es als solches vom Herrn unter kräftiger Verheißung inmitten der von ihm gestifteten Gemeine wirklich eingesetzt ist. Dies gilt besonders dann, wenn dasselbe eben wirklich in so lebensvollem organischem Zusammenhang mit der innigen und wirksamen Gemeinschaft der Gläubigen zur Vollziehung kommt, wie es sowohl dem Begriffe als der Anordnung des Herrn und dem Vorgang der Apostel nach der Fall sein muß und soll (Matth. 18, 15 ff.; 1 Cor. 5, 4). Denn so ist die Zuchtübung, so weit dies eben überhaupt menschlich möglich ist, gesichert gegen alle Mißbräuche hierarchischer Veräußerlichung und Willkür.

Digitized by Google

In Ansehung der Gemeinschaft selbst nun könnte man sagen, sie sei ein eigenes Gnadenmittel darum nicht, weil sie ja bei dem Worte und Sakramente, wenigstens dem zweiten, von selbst schon mitgesetzt sei, oder weil die Glieder der Gemeine ja doch nur Menschen und Sünder seien, deren engeres Zusammentreten den Einzelnen nicht fördern könne, sondern ihm vielmehr nur neue Gefahren bereite; endlich sei wenigstens ebenso gut, gerade nach jener Grundstelle Matth. 18. und sonst ebenfalls, das Gebet ein vom Herrn geordnetes und mit der stärksten Verheißung belegtes Gnadenmittel; so löse sich der von uns geschlossene Kreis von selbst wieder auf und könne möglicherweise noch viele andere Stücke einschließen. Aber auch hier sind die Bedenken ohne Grund.

Was das erste formale anlangt, so haben wir im Obigen schon darauf geantwortet, indem wir auf das organische Ineinander hinwiesen, welches bei den Gnadenmitteln überhaupt statt findet. Den geschichtlichen Thatbeleg für diese Wahrheit gerade in Bezug auf die Gemeinschaft gibt das Leben der ersten christlichen Gemeine und das Schriftzeugniß von demselben. Gewiß war ihr die Eucharistie die Spitze ihrer Gemeinschaftsfeier mit dem Herrn, aber nichtsdestoweniger hatte sie als Ausdruck der lebendigen Gemeinschaft der Glieder untereinander vor dem Herrn ihre Agape, welche dann von der Eucharistie krönend geschlossen wurde. Das Liebesmahl als liturgischer Act, — nicht ein Mahl zum Sattwerden cf. 1 Cor. 11, 22. 33. 34. — stellt recht eigentlich und auf ursprüngliche Weise die Gemeinschaft in ihrem Karakter als Gnadenmittel dar. Wenn es zu gleicher Zeit unmittelbar in das tägliche häusliche Leben der Jüngergemeinschaft hinübergreift und dasselbe im Einklang mit der gottmenschlichen Grundidee des Evangeliums bedeutungsvoll heiligt (cf. Joh. 2, 1—11), wenn es insonderheit jene freie gegenseitige Mittheilung des äußeren Besitzes, der Habe, wie sie damals in Jerusalem statt fand, aber doch in anderer Form auch den paulinischen Gemeinen nicht fehlte, zur Grundlage hat, so ist dies bei allem nahen Zusammenhang doch schon etwas Anderes. Diese praktische Bethätigung der Bruderliebe ist die ethische Frucht der Gnade, aber nicht Gnadenmittel im specifischen Sinne, wie das Liebesmahl als feiernde Neugründung und Stärkung in der gemeinschaftlichen Gnade. Allerdings ist diese Feier nicht bloß empfangendes, sondern wie alle Liturgie zugleich thätiges Verhalten, aber dies gilt vom Sakramente ebenfalls, welches in erster Linie und wesentlich zwar ein reines Empfangen auf Seiten des Genießenden involvirt, in zweiter Linie aber doch auch Bekenntniß des Glaubens wird und somit Frucht der Gnade. Allein das Wesen der Gemeinschaft als Gnadenmittel ist gerade das äußere Beisammensein im Geiste des Glaubens und der Liebe als Medium des erhöheten Empfanges der Selbstmittheilung Christi des Hauptes an die Glieder seines Leibes, und dies muß begrifflich hier strenge festgehalten werden (cf. Act. 2, 44: *εἶναι ἐπὶ τὸ αὐτό*).

In der Gestalt des Liebesmahls finden wir den Gebrauch dieses Gnadenmittels nun seit den ersten christlichen Jahrhunderten nicht wieder bis auf die Zeit der Brüdergemeine und des Methodismus, welche die Agape noch jetzt haben und werth halten. Aber es ist dies nicht die einzig mögliche Gestalt, wie ja auch in der Grundstelle Matth. 18. derselbe durchaus keine Erwähnung geschieht. Vielmehr ist nicht minder auch Alles das, was von Speners collegiis pietatis bis zu den freien Gebetsvereinen unserer heutigen Erweckungen an derartiger Gemeinschaftspflege in der evangelischen Kirche sich findet, ein Ausdruck des tiefbegründeten Strebens, auch dies Gnadenmittel der *κοινωνία* sich vollständiger und lebendiger anzueignen. Die Erfahrung bewährt den Segen davon in reichem Maße. Zugleich macht ein Blick auf dieselbe auch sehr deutlich, wie gerade in unserer Zeit, wo mehr als in der apostolischen der öffentliche gemeinsame Gottesdienst eine pädagogische und statutarische Form hat und haben muß, um allen Bedürfnissen zu genügen, eine Ergänzung desselben durch solche ständige Pflege der freien Gemeinschaft der Gläubigen im Herrn und der gegenseitigen Erbauung aller Glieder unter einander, welche da mehr in Kraft treten kann, von höchster Bedeutung und für die lebendigere Gemeine eine Sache innerer Nothwendigkeit ist. Nur weil die bestehenden Kirchen dies theoretisch und praktisch nicht recht erkennen und anerkennen wollen, sind sie meist nicht im Stande, dem verderblichen oder ungesunden Conventikelwesen separatistischer und sektirerischer Art mit Erfolg entgegenzutreten.

Freilich ist nun auch bei der auf lauterem Grunde geübten freien Gemeinschaftspflege das erwähnte materiale Bedenken gar nicht ungegründet, daß sich falsche Aeußerlichkeit und Gesetzlichkeit daran anklebe. Die Geschichte weiß davon viel zu erzählen. Aber das beweist nichts gegen die Sache selbst, denn in anderer, zum Theil aber auch in ähnlicher Form muß ganz dasselbe von der geregeltsten Verwaltung des Wortes und Sakramentes gesagt werden. Der Eine hängt sich an den Stundenhalter, der Andere an den Kanzelredner, der Eine macht sich ein Verdienst aus seinem Versammlungsbesuch, der Andere aus seinem Kirchengehn, der Eine hofft durch die Gemeinschaft, der Andere durch Bekenntniß und Sakrament als opus operatum selig werden zu können. Der rechte Evangelismus weiß beide Abwege, den des Pietismus und des Katholicismus, sicher zu vermeiden oder doch in stetem Zeugniß wider beide zu streiten.

Was endlich den dritten Einwand betrifft, so ist er darum unbegründet, weil das Gebet gar nichts Eigenes neben der Gemeinschaft und dem Gottesdienste überhaupt ist, sondern theils, dem weiteren Begriffe nach, die Seele alles gotteskindlichen Lebens in jeder Beziehung (cf. § 61.), theils, wo es äußerlich als gemeinsames hervortritt, eben auch die Seele alles gemeinsamen Hinzunahens der Gotteskinder zum Herrn nach der subjektiven Seite. Die Gnadenmittel sind objektive Gefäße und Formen der göttlichen Selbstmittheilung an die Gemeine, in vierfacher Gestalt; das Gebet, als unmittelbarer Ausdruck des Glaubensverkehrs mit Gott, ist das subjektive Medium des Empfangs dieser Gottesgabe

Digitized by Google

aus diesen Gefäßen. Sind die Gnadenmittel im letzten Grunde alle irgendwie Wort Gottes an die Gemeine, so ist das Gebet vielmehr Wort der Gemeine an Gott und darum nicht Gnadenmittel in jenem Sinne, sondern nur die organisch nothwendige Bedingung auf subjektiver Seite für die Segenswirkung jener, wie der Glaube es ist für die Realisirung der Neugeburt zur Gotteskindschaft.

Sonach ist der um diese Vierzahl geschlossene Kreis kein willkürlicher, sondern wohlbegründet, und nur in demselben Maße, als die durch Wort und Sakrament gegründete und bestehende Gemeine sich auch fortschreitend ausbaut und vollendet durch die fleißige und lebendige Benutzung der beiden anderen Gnadenmittel, kann sie ihrem geordneten Vollendungsziele immer näher entgegenreifen. Weil jedoch die beiden ersteren die fundamentalen und Haupt-Gnadenmittel sind, behandeln wir sie nun im Folgenden allein noch näher, während wir die Gemeinschaft und Zucht, soweit nicht schon § 61 davon gehandelt hat, der angewandten Lehre von der Kirche oder der praktischen Theologie zur eingehenderen Erörterung überlassen.

---

§ 68.

Das Wort.

Das Wort gründet und trägt die Kirche, weil es selbst der unmittelbarste Träger des göttlichen Geistes ist, theils als geschriebenes, von demselben Geiste ausgelegt und verklärt, theils als mündliches, auf Grunde des geschriebenen und unter der leitenden Zucht des Geistes, sowohl amtlich geordnet als außeramtlich frei, bald einseitig, bald gegenseitig verwaltet.

Das erste und fundamentale unter den Gnadenmitteln ist das **Wort**, als der nächste und unmittelbarste Träger des Geistes, wie das ewige Ebenbild Gottes, der vollkommne Selbstausdruck seines Wesens, der Logos, das Wort, ist. Dieses persönlichen Wortes als Fleisch-Gewordenen und im Geiste Verklärten geisterfülltes Lebenswort ist die Wurzel und Seele alles apostolischen und wahrhaftigen christlichen Wortes, welches als Gotteswort die Christenheit auf Erden geschichtlich erhält und trägt. Dies Wort des Geistes der Wahrheit in Christo aus Gott gründet, baut und vollendet das neue Geistesleben der Einzelnen, wie der Gesammtheit.

Dasselbe tritt uns in der am meisten ursprünglichen, unmittelbar geisterfüllten Gestalt entgegen als das **geschriebene Wort** der heiligen Urkunden, vornehmlich der neutestamentlichen, wie uns dieselben durch

Gottes gnädiges Vorsehungswalten geschichtlich überliefert und gesichert worden sind. (cf. § 8 und 9.) In dieser Gestalt ist und bleibt das Wort, zunächst dasjenige Christi und seiner Apostel, von Gott versiegelt als der lautere Quell des Geistes und Lebens, der in Christo geoffenbarten absoluten Gnade und Wahrheit, aus welchem der Glaubensuchende wie der Gläubige aller Zeiten schöpfen muß. Die heilige Schrift alten und besonders neuen Testamentes muß daher von der christlichen Gemeine zu aller Zeit in Werth und Kraft erhalten werden, bis der Herr sichtbar wiederkommt. Der heilige Geist, von dessen Wirken das Wort allenthalben getragen und begleitet ist (Joh. 15, 26. 27.), verklärt und erschließt dasselbe auch da, wo es ohne alles sonstige menschliche Zuthun nur mit offenem Herzen gelesen wird, und darum ist die Verbreitung des geschriebenen Wortes mit Recht immer mehr ein Gegenstand eifrigster Fürsorge in der auf diesem Grunde allein erbauten evangelischen Kirche geworden.

Aber ebenso wahr ist gleichwohl erstens, daß der Gebrauch und die Wirksamkeit dieses geschriebenen Wortes durch mancherlei äußere Umstände bedingt und begrenzt ist. So bei jeder Neugründung der Kirche zu einer Zeit und in einem Lande durch die Mission schon von Seiten des vorhandenen Bildungsgrades und der Sprache dieses Volkes; so auch in Zeiten der Verfolgung und dadurch veranlaßter gänzlicher oder theilweiser Entbehrung dieses Schatzes, wie bei den späteren römischen Christenverfolgungen und in anderen ähnlichen Verhältnissen. Zweitens muß anerkannt werden, daß eine im Geiste und Glauben gethane, aus den Erfahrungsschätzen des christlichen Lebens der Kirche aller Zeiten und des eigenen Herzens schöpfende *mündliche Auslegung* des geschriebenen Wortes ein besonders gesegnetes Mittel ist, dessen ganze Wahrheitsfülle zu entfalten, sie den Herzen zugänglicher und eindrücklicher zu machen und sie vor den mancherlei so naheliegenden und immer wiederkehrenden Mißverständnissen zu bewahren. Drittens endlich darf doch nie vergessen werden, daß dies geschriebene Wort ja eben nur das im Buchstaben fixirte mündliche der ersten Zeugen ist und daß in den ältesten Zeiten der Kirche, wo nur noch das alte Testament als geschriebenes vorhanden war, das weitere mündliche Zeugniß der Apostelschüler neben dem noch nicht allenthalben bekannten oder doch noch nicht bestimmt zusammengeschlossenen schriftlichen Worte der Apostel langehin von der größten Bedeutung gewesen ist.

Dies weiset uns darauf hin, daß neben dem geschriebenen auch das — seit dies letztere vorhanden ist — auf demselben ruhende und vom Geiste getragene *mündliche* Wort des Glaubens für alle Zeiten der Kirche ein wesentliches und wichtiges Mittel der Gnadenmittheilung ist. Dies mündliche Wort ist der Thatausdruck der wirklich lebendigen persönlichen Aneignung des geschriebenen von Seiten der Gemeine und darum nicht nur ein nothwendiges Kennzeichen ihres Lebens aus dem Geiste, sondern auch das gottgeordnete Medium, um die weitere und tiefere

Digitized by Google

Erfassung des Schriftinhaltes zu fördern, zumal bei den Nichtchristen und Anfängern im Glauben.

Die Verwaltung des mündlichen Wortes ist eine theils geordnete, theils freie. Geordnet tritt sie auf in der öffentlichen Predigt des Wortes auf Grunde der Schrift, welche in der Kirche nie verstummen darf, und nicht bloß als erste missionarische Verkündigung — κήρυξις, Matth. 28, 19: μαθητεύειν. Acta 2, 14 ff. — dieselbe gründen muß, sondern auch als fortgehendes Zeugniß der berufenen Diener am Worte in christlicher Versammlung sie bauen soll — διδασκαλία, Matth. 28, 20: διδάσκειν. Acta 2, 42. Was so kraft göttlichen Auftrages aus Schrift und Erfahrung unter Leitung des Geistes geredet wird, das ist der Gemeine, wenn es recht geschieht, und daher das ihr zustehende heilige κρίνειν durch denselben Geist als Probe besteht (1 Cor. 14, 29. 1 Thess. 5, 21.), im weiteren Sinne ebenfalls Gottes Wort (1 Petri 4, 11.) und hat nur, weil und insofern es dies ist, das Recht sich hören zu lassen.

Aber schon dies gottgeordnete Verhältniß der Kritik der Gemeine zum geredeten Worte zeigt, daß es falsch sein würde, die Verwaltung des Wortes allein auf dies durch das Amt geordnete Gebiet zu beschränken. In der urchristlichen charismatischen Zeit war dies Gebiet überhaupt gar kein so scharf abgegrenztes und es ist immer schon ein Zeichen geringeren Lebens in der Kirche, wenn es sosehr an Glaubenserkenntniß und Glaubenszeugniß in ihrer Mitte fehlt, daß nur die verordneten Diener im engeren Sinne reden, die Anderen alle bloß hören. Und wenn dies der Fall ist, fehlt der Kirche damit auch etwas an der vollen Kraft und Wirksamkeit zur Erzeugung neuen Lebens in und außer ihrem Kreise, wie zur Förderung und Vollendung des vorhandenen. Vielmehr gehört zum wahren Leben und zum vollendeten inneren Ausbau der Kirche nothwendig als Zweites die freie Uebung des Wortes im Leben der Gläubigen untereinander sowohl als im Verkehr mit den Ungläubigen oder Katechumenen.

Man mag immerhin im Interesse der Ordnung und des pädagogischen Bedürfnisses für die öffentliche Aeußerung inmitten der Gemeine oder doch größerer Kreise derselben gewisse Schranken ziehen, welche dafür sorgen, daß nicht Unberufene auf eine ihnen selbst ebensosehr als den Zuhörern nachtheilige Weise in willkürlicher und ungesalbter Rede sich ergehen; und ebenso ist wiederum der amtliche Dienst am Worte, wie sich von selbst versteht, nicht beschränkt auf die öffentliche Predigt, sondern muß im privaten oder gesellschaftlichen seelsorgerischen Verkehr eine ganz freie Form annehmen. Aber es wäre durchaus gegen die Grundprincipien des Evangeliums und des neuen Bundes, in welchem „sie Alle vom Herrn gelehrt“ sein sollen, wenn man, wie ein mechanisches Kirchenthum und ein gesetzlicher Amtsbegriff will, die freie Uebung des Wortes, es sei ausnahmsweise in größeren Kreisen, oder regelmäßig im häuslichen, geselligen und Privatverkehr, an die geordnete amtliche Berufung als Bedingung knüpfen wollte.

Digitized by Google

Im Gegentheil ist es Recht und Pflicht eines jeden Gläubigen, zumal des männlichen Geschlechtes, in seinem Kreise, sowohl bei gelegentlichen Berührungen mit Anderen, als auch in den dauernden Verhältnissen des häuslichen und Familien-Lebens, des Berufs- und Geschäftsverkehrs, der Gesellschaft und Andachtsgemeinschaft (Conventikel), das freie Wort zu sprechen. Nächst der fleißigen Verwaltung desselben in den täglichen Familiengottesdiensten, welche billig den ersten Rang nach den öffentlichen der Gemeine einnehmen, ist von besonderer Wichtigkeit und großem Segen für den inneren Ausbau jeder Ortsgemeine auch die Uebung der letzterwähnten besonderen gesellschaftlichen Erbauungsgemeinschaft und das freie Wort in derselben. Hier tritt unter den gegenwärtigen kirchlichen Verhältnissen das Gnadenmittel des Wortes und das der Gemeinschaft (cf. den vorigen §.) darum in so besonders lebendige und wirkungskräftige Verbindung, weil hier mehr, als bei der öffentlichen Versammlung zur Anhörung des Wortes thunlich ist, die lebendigste und innigste Gegenseitigkeit — mutua fratrum colloquia — in der Mittheilung des Wortes stattfinden kann. Der Segen des christlichen Zwiegesprächs entfaltet sich hier um so reicher und kräftiger, als eine größere Mannigfaltigkeit der Theilnehmenden vorhanden ist.

Nur zusehr ist auch in der evangelischen Kirche zu ihrem eigenen großen Nachtheile die freie und namentlich eben diese gegenseitige freie Verwaltung des Wortes lange Zeit, ja meistentheils noch bis auf diesen Tag, zurückgesetzt worden gegen die geordnete und einseitige, rein amtliche. Auch die heutigen Bibelstunden, wenn sie nicht, wie nur sehr selten geschieht und geschehen kann, dialogisch gehalten werden, füllen diese Lücke begreiflicherweise nicht aus. Spener's collegia biblica s. pietatis, die würtembergischen Gemeinschaften, die Versammlungen oder „Gesellschaften" im Diasporagebiete der Brüdergemeine und so manche mehr vereinzelte Conventikel rechter Art, sind ein kräftigeres Mittel, die Bedürfniß zu befriedigen, aber theils sind sie an ihrem Theil ebensowenig, als andrerseits die öffentlichen Predigten oder die Familiengottesdienste immer das, was sie sein sollten und könnten, theils sind sie im großen Ganzen der evangelischen Kirche noch lange nicht in ihrem wesentlichen Rechte und Segen auch nur theoretisch anerkannt und verstanden. Die Zukunft stellt der evangelischen Kirche hier in theoretischer und praktischer Beziehung noch eine große Aufgabe, deren Lösung sie sich immer weniger wird entziehen dürfen, jemehr der Weltlauf zu einer durchgreifenden Scheidung zwischen Glauben und Unglauben unwiderstehlich und nach göttlich geschichtlicher Ordnung hindrängt.

In Betreff Alles dessen, was sonst für die Bedeutung und Geltung des Wortes als ersten Gnadenmittels in der Kirche gilt, können wir hier zurückverweisen auf die Erörterungen über die Kirchen-Lehre in § 66. und weiterhin auf § 11. in der Einleitung.

Digitized by Google

§ 69.

Das Sakrament.

Dieser Begriff ist ein erst in der Kirche entstandener und kann daher um so eher verschiedenartig gefaßt werden. Nach der schriftmäßig und begrifflich wohlbegründeten evangelisch kirchlichen Fassung schließt er nur die zwei vom Herrn ausdrücklich eingesetzten und mit Verheißung belegten heiligen Handlungen in sich, in welchen unter Vermittelung eines bestimmten äußerlich materiellen Zeichens eine innerlich unmittelbare Gnadengabe ertheilt wird, d. h. die Taufe und das Abendmahl. Die Bedingung dieser Segenswirkung ist auf Seiten des Empfangenden der Glaube, auf Seiten des Darreichenden die einsetzungsgemäße Verwaltung. Die Nothwendigkeit der Sakramente zur Seligkeit ist keine absolute, sondern nur eine relative.

Der Begriff und Ausdruck Sakrament ist nicht unmittelbar biblischen, sondern späteren kirchlichen Ursprungs. Die Bezeichnung sacramentum entspricht in der Sprache der vulgata dem griechischen μυστήριον, wie Paulus es öfter braucht (z. B. Eph. 3, 3. 9.). Dieser Ausdruck war aber in der alten Kirchenzeit übliche Bezeichnung des heiligen Abendmahls geworden, indem man dasselbe mit jenen Geheimfeiern der heidnischen Religionen gern verglich. Und sofern dann die Taufe es war, welche dem Katechumenen die Weihe ertheilte, durch die er zu jenem engeren Kreise der Gemeine Zutritt erhielt, ergab es sich fast von selbst, daß man in der kirchlichen Sprache die Bezeichnung sacramentum auch auf diesen Ritus übertrug. Es konnte aber, so lange der Begriff nicht biblisch und dogmatisch schärfer bestimmt wurde, leicht auch eine größere Zahl von heiligen Handlungen unter denselben befaßt werden und wir finden dies schon in der zweiten Periode. Augustin z. B., welcher erklärt: sacramentum est signum rei sacrae, sive invisibilis gratiae forma visibilis, zählt, obwohl er Taufe und Abendmahl besonders heraushebt, auch Ehe und Priesterweihe als Sakramente auf. Späterhin nahm man noch andere heilige Handlungen dazu, bis im Mittelalter die Scholastik, die sich mit besonderer Vorliebe auf diesem Gebiete bewegte, nach und nach immer bestimmter die Siebenzahl feststellte, welche die römische Kirche noch heute in ihrer Sakramentslehre behauptet: die Taufe, die Firmelung, die Buße, das Abendmahl, die Priesterweihe, die Ehe, die letzte Oelung. Besonders die Autorität des Lombarden und dann des Thomas von Aquino entschied dafür.

So lange der Begriff des Sakramentes nicht näher bestimmt wird, läßt sich nun dagegen nicht durchgreifend argumentiren, aber klar ist, daß

Digitized by Google

gerade dieſe Siebenzahl weder in ſich ein gleichartiges zuſammenhängendes Ganzes bildet, noch gegen andere heilige Handlungen eine gegründete Ausſchließung durchzuführen erlaubt. Die Firmelung und die letzte Oelung haben ſchon exegetiſch im neuen Teſtamente überhaupt gar keinen Anhalt, da die Stellen Acta 8, 17 und Jacob. 5, 14 in keiner Weiſe hierher gezogen werden können. Wollte man ſie auch als analogiſche Anlaßpunkte für jene Riten gelten laſſen, ſo gäbe dies doch in keiner Weiſe eine apoſtoliſche Autorität für die letzteren. Von der Prieſterweihe oder Ordination haben wir bereits in § 67 geſprochen. Könnte man dieſelbe allenfalls als ein Gnadenmittel im weiteren Sinne des Begriffes gelten laſſen, ſo doch in keiner Weiſe als Sakrament, wenn dieſer Begriff als engerer von jenem, als dem weiteren, unterſchieden bleiben ſoll. Geſchieht dies aber nicht, ſo fällt er in ſich ſelbſt zuſammen. Bei der Ehe macht man evangeliſcherſeits im Verhältniß zur Prieſterweihe meiſt ſchon das geltend, daß beide nicht für alle Chriſten zugänglich ſind und nach römiſchem Geſetze einander gegenſeitig geradezu ausſchließen. Entſcheidender iſt, daß die Ehe gar nicht dem ſpecifiſch neuteſtamentlichen Lebensgebiete zugehört, ſondern eine urſprüngliche Inſtitution von der Schöpfung her iſt, welche allerdings in Chriſto, wie alles natürlich Menſchliche, erſt zu ihrer reinen Wiederdarſtellung gelangt (Matth. 5, 19.) und dabei von Paulus Eph. 5. in ein tiefes typiſches Verhältniß zu der Grundbeſtimmtheit des neuen Gottesreiches in Chriſto geſetzt wird, aber gleichwohl in keiner Weiſe eine eigenthümliche Form der Gnade deſſelben vermittelt. Die Buße im Sinne der kirchlichen Zuchtübung konnten und mußten wir in ihrem Rechte als Gnadenmittel ſtehen laſſen, aber ein Sakrament iſt ſie nicht, ſofern, was von der Firmelung, Prieſterweihe und Ehe ebenfalls gilt, bei dieſen Handlungen allen kein ſpecifiſches „Element“ es iſt, wodurch die Gnade vermittelt wird, oder doch kein vom Herrn urſprünglich und ausdrücklich dafür eingeſetztes. Und doch iſt ſchon von Auguſtin oder ſeiner Schule her die Begriffsbeſtimmung kirchenüblich: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum [1]).

---

[1]) Wenn man von dieſem Satze, welcher mit dem was die Exegeſe — noch abgeſehen von der weiteren dogmatiſchen Begründung — an die Hand gibt, ſo wohl übereinſtimmt, überhaupt einmal abgehen wollte, dann würden, gerade im Blick auf apoſtoliſchen Vorgang und bibliſche Betonung in der That mit gleichem Rechte und zum Theil mit beſſerem andere heilige Handlungen Sakramente genannt werden können. So z. B. die, welche Spangenberg in der Idea f. frr. als „Vorrechte einer wahren Gemeine Jeſu“ aufführt, das Fußwaſchen, der heilige Kuß und das Loos (vgl. a. a. O. § 257.). Die beiden letztgenannten Handlungen haben doch wenigſtens apoſtoliſchen Vorgang, der heilige Kuß auch in der nachpfingſtlichen Zeit bleibend, und die Fußwaſchung ſcheint auf den erſten Blick leicht ſogar eine direkte Einſetzung Chriſti zu ſein, und iſt als ſolche von der Brüdergemeine früher angeſehen worden. Bernhard v. Clairveaux erklärte ſie gar für ein Sakrament und ſie iſt in der katholiſchen Kirche bekanntlich noch jetzt mitunter in Gebrauch als ſolenne heilige Handlung.

Allein nach dem ohne Zweifel richtigen Verſtändniß der betreffenden Stelle Joh. 13. hat der Herr durch ſeine demonſtrative Handlung und die an dieſelbe ange-

Im Sinne dieses treffenden Satzes müssen wir behaupten, daß die evangelische Kirche im vollen Rechte ist, wenn sie den Begriff des Sa-

---

knüpften Worte den äußeren Ritus nicht einsetzen, sondern nur zu der Gesinnung und Thätigkeit demüthig aufopfernder Liebe kräftig ermahnen wollen, welche nach damaligen örtlichen und socialen Verhältnissen gerade in diesem Liebesdienste karakteristisch sich ausprägte. Es scheint, daß der Begriff in der christlichen Sprache ein gewissermaßen typischer in diesem Sinne wurde (1 Tim. 5, 10.), während das übrige neue Testament keine Spur davon zeigt, daß die Apostel jenes Wort des Herrn im Sinne einer rituellen Einsetzung verstanden und befolgt hätten. Sie müssen uns aber hier, wie überhaupt, als die competenten Ausleger der Worte Christi und ihres Sinnes gelten. Die Brüdergemeine hat daher durchaus richtig gehandelt, wenn sie die früher bei ihr übliche Beobachtung einer solchen Form gänzlich aufgegeben hat. Im Verhältniß zum Sakramentsbegriff insonderheit kommt dazu noch, daß bei dieser Handlung, wenn sie in dem bezeichneten, vom Herrn offenbar ursprünglich beabsichtigten und schließlich ausdrücklich bestätigten Sinne genommen wird — als Ausdruck der brüderlichen Liebesdemuth — durchaus keine besondere, in den Organismus der Heilsaneignung deutlich einzugliedernde Verheißung gegeben ist. Das μακάριοι ist nur Ausdruck des ganz allgemeinen Segens, welcher auf jedwedem treuen Heiligungsleben in Thun oder Leiden liegt (cf. Matth. 5, 7 ff.; 1 Petri 4, 14), und die Fußwaschung gehört überhaupt eben in dieses Gebiet der Bewährung des angeeigneten Heils im neuen Leben, nicht in dasjenige der Heilsaneignung, mit welchem es der Begriff des Gnadenmittels überhaupt und des Sakraments insonderheit allein zu thun hat. Allerdings muß zugegeben werden, daß der Herr der Handlung des Fußwaschens aus Anlaß der dazwischentretenden Aeußerung des Petrus eine vorübergehende Seitenbeziehung auf die Heilsaneignung, nämlich auf die wiederholte tägliche Reinigung von Sündenschuld unter Voraussetzung der einmaligen und principiellen durch Glauben und Taufe, verleiht. Und in diesem Sinne eigentlich hat die Brüdergemeine seiner Zeit ihren Ritus des Fußwaschens eingeführt, indem sie ihm neben dem Liebesmahl eine Stelle vor dem heiligen Abendmahl gab, welche derjenigen der feierlichen Absolution in der lutherischen Kirche innerlich und äußerlich parallel ist. Zinzendorf nennt sie in diesem Sinne nach seiner Weise wol „die kleine Waschung" neben der Taufe, als der „großen". Wenn man den Gegenstand so fassen will, so wird zugegeben werden müssen, daß ein solches Pedilavium eben so sehr etwas Erlaubtes ist, als die erwähnte Absolution vor dem Abendmahl, welche gerade in dieser Stellung auch keinen Schriftgrund und also keine Nothwendigkeit hat, da der Apostel 1 Cor. 11. nur Selbstprüfung vor dem Genusse des Sakraments von jedem Mitgliede der Gemeine fordert. Es ist erlaubt, in der einen oder andern Weise dieses Moment der sakramentlichen Gnadenmittheilung in einem besonderen vorangehenden liturgischen Akte noch besonders darzustellen, denn die Agape thut dasselbe mit einem anderen Moment, — der communio — welches hernach im Abendmahlsgenuß ebenfalls zu seinem erneuten Ausdruck kommt. Solche Riten, wie Pedilavium und Absolution, mögen daher immerhin unter die „freien Stücke" kirchlicher Observanz gerechnet werden. Aber es ist, namentlich in Bezug auf die Fußwaschung, doch richtiger, sie fallen zu lassen. Die Agape steht hier immerhin anders, weil sie eben der besondere Ausdruck eines selbständigen Gnadenmittels der Gemeinschaft ist, welches nicht mit absoluter Nothwendigkeit Voraussetzung des specifischen Abendmahlssegens für den Einzelnen ist, wie wir oben gesagt haben. Dagegen ist es ein, wie später zu zeigen sein wird, recht eigentlich integrirendes Moment desselben, was in jenen beiden Riten anticipirt wird, und die Folge davon ist erfahrungsgemäß leicht die, daß dem Abendmahl nur die positive Bedeutung der unio mystica mit Christo gelassen wird, wie dies Zinzendorf mehr oder weniger thut und ähnlich auch Neuere, aber mit Unrecht (cf. § 73.). Außerdem aber haben wir auch durchaus kein biblisches Zeugniß, daß die Apostel in der einen oder

kraments so enge faßt, daß er sich nur auf die zwei heiligen Handlungen, die Taufe und das Abendmahl, bezieht, welche nicht nur in der alten Kirchenzeit schon gebührend, d. h. allein so ausgezeichnet worden sind, sondern auch sowohl was den Schriftgrund, als was die begriffliche Stellung im Lehrganzen betrifft, auf einzige Weise hervortreten. Die genauer bestimmte evangelisch kirchliche Definition des Sakramentsbegriffs auf Grunde jener älteren Formel ist dann diese: das Sakrament ist eine von Christo selbst eingesetzte heilige Handlung, bei welcher nach seiner Verheißung vermittelst eines bestimmten äußerlich materiellen Zeichens dem dafür Empfänglichen eine geistliche Gnadengabe auf wesentlich unmittelbare Weise gotteskräftig zugeeignet wird. Dies gilt nur von der Taufe und dem heiligen Abendmahle. Diese beiden Handlungen sind von Christo ausdrücklich eingesetzt und so nur diese. Als solche Einsetzungen haben die Apostel sie beobachtet (Matth. 28, 19; Acta 2, 38; 19, 5; Matth. 26, 26; Acta 2, 42; 1 Cor. 11, 23.). Beide haben ihre bestimmte und allgemeingültige Verheißung vom Herrn in Bezug auf das Heil des neuen Bundes, die Taufe für die Gelangung zur Gnade oder die Gründung des neuen Lebens (Marc. 16, 16; Tit. 3, 5.; cf. Joh. 3, 5.), das Abendmahl für die Stärkung in jener oder das Wachsthum des letzteren (Matth. 26, 26; 1 Cor. 10, 16; cf. Joh. 6, 40. 54 ꝛc.). Schon dieses Begriffsverhältniß zeigt, daß diese beiden sakramentlichen Handlungen unmittelbar zusammengehören und in ihrer Verbindung das Heilsbedürfniß an ihrem Theile erschöpfend befriedigen, somit gerade diese Zweizahl von Sakramenten nicht nur thatsächlich so gegeben, sondern auch mit innerer Nothwendigkeit bestimmt ist und für eine Mehrzahl keinen Raum läßt. Dazu kommt bestätigend noch hinzu der Vorgang des alten Bundes, mit seiner auf dem gleichen sachlichen und begrifflichen Verhältnisse ruhenden Zweizahl von heiligen Handlungen, der Beschneidung, beim Eintritt in die theokratische Bundesgemeinschaft, und dem Passah, als wiederkehrendem Siegel des Bleibens in derselben. Die absichtliche Correspondenz und typische Bedeutung dieser doppelten göttlichen Institutionen kann und darf nicht verkannt werden, und die evangelisch kirchliche Bestimmung des Sakramentsbegriffes erhält auch von dieser Seite eine erneute Besiegelung. Wie das alttestamentliche Wort, als Verheißung und als Gesetz, im neutestamentlichen Zeugniß von der Gnade und Wahrheit in Christo seine Vollendung und Erfüllung findet, ebenso auch diese alttestamentlichen Bundeszeichen und Gnadenpfänder in den Sakramenten des neuen Bundes, und diese pneumatische, intensive Plerosis ist die wahre

---

anderen Weise, durch Pedilavium oder Absolution vor dem Abendmahl, eine solche Anticipation geübt haben, und müssen daraus vielmehr auf das Gegentheil schließen. Daher fällt mit Recht das Pedilavium — auch so gefaßt, — weg, und die Absolution tritt selbständig da auf, wohin sie eigentlich gehört, nämlich als der positive Ausdruck der evangelischen Zuchtübung neben dem negativen im Gebiete dieses vierten Gnadenmittels.

Digitized by Google

gottgewollte, nicht jene vermeintliche numerisch extensive, wie die Siebenzahl der römischen Sakramente sie geben will.

Dabei steht, wie oben bemerkt, das Sakrament nicht in mechanischer Zusammenhangslosigkeit neben den andern neutestamentlichen Gnadenmitteln, zunächst dem Worte, welches wir als das dem Range nach erste und fundamentale geltend gemacht haben. Vielmehr ist das Verhältniß zwischen dem Worte und Sakramente ein lebendig organisches von Einheit und Unterschied, so daß beide ebenso innig zusammengehören, als sie sich auf der anderen Seite doch nicht decken und so gegenseitig überflüssig machen. Das Sakrament ruht auf dem Worte, indem dies, als in dieser bestimmten Beziehung verheißungsmäßig versiegelter Träger und Vermittler des Lebensgeistes, die äußere Handlung und ihre sichtbaren Elemente erst zum Sakramente macht. Nur „ins Wort gefasset" (Luther) wird das Element zum sakramentlich wirksamen. Und diesem Aeußeren entspricht innerlich die im letzten Grunde gleiche Beziehung und Wirksamkeit beider, indem beide die eine und gleiche Gnade des neuen Bundes dem gläubigen Empfänger mittheilen, sowohl im Anfang als im Fortgang des Heilslebens. Ist dies in Bezug auf die Taufe am wenigsten zweifelhaft, so hat es doch auch in Rücksicht auf das Abendmahl seine volle schriftmäßige Wahrheit und, soweit das symbolische Gebiet reicht, selbst inmitten der lutherischen Kirche seine anerkannte kirchliche und dogmatische Geltung. Auf die abweichende Auffassung schon Luthers selbst und noch bestimmter der neuesten lutherischen Dogmatiker gehen wir später, bei der Lehre vom Abendmahl, näher ein (cf. § 73.). Auch die älteste lutherische Dogmatik der nachreformatorischen Zeit hielt so sehr über der Gleichheit der Gnadenmittheilung durch das Wort und das Sakrament, daß es ihr nicht recht gelungen ist, den zu gleicher Zeit doch auch vorhandenen Unterschied beider Formen der göttlichen Heilsspendung scharf und sicher zu bestimmen, auf den doch schon die Zweiheit an sich und noch mehr die Verschiedenheit der äußeren Form mit innerer Nothwendigkeit schließen läßt.

Das äußerlich Unterscheidende des Sakraments ist das Hinzukommen des Elements, eines handgreiflich Sichtbaren, zu dem Worte, und wir werden nicht irren, wenn wir die Bedeutung dieses Verhältnisses — als göttlich beabsichtigten — in folgender doppelter Beziehung finden. Zuerst wird im praktisch pädagogischen Interesse auf diesem Wege dem Menschen hienieden, als geistig-leiblichem oder sinnlich-geistigem Wesen, eine dieser seiner Grundbestimmtheit entsprechende geistig-leibliche Vermittelung der Gnade dargeboten und die letztere in dieser Gestalt von jedem einzelnen Empfänger des gesegneten Elementes für seine Person desto zuversichtlicher und glaubenstärkender aufgefaßt, jemehr es sonst der Karakter dieser irdischen Pilgerfahrt ist, im Glauben und Nichtsehen geführt zu werden. Die sichtbare und individuelle Form des Gnadenempfangs durch das Sakrament ist so eine gesegnete Stütze für die menschliche Schwachheit auf Erden. Allerdings wird ja jenes Grundgesetz des diesseitigen Christenlebens, wie es nicht anders sein kann

und darf, auch hier nicht wirklich und wesentlich aufgehoben. Denn was leiblich „gesehen", gefühlt und geschmeckt wird, sind und bleiben doch immer nur die Elemente als solche, wie sie einmal dieser sichtbaren Welt angehören, und man kann mit Grunde sagen, daß ja auch bei dem Worte der Schall gehört, der Buchstabe gesehen wird. In der That ist auch z. B. im Gebiete der reformirten Kirche vielfach die Verehrung dieses sichtbaren Bibel-Buches und Buchstabens eine ähnliche, große und beziehungsweise falsche, wie dies in lutherischen und vollends in katholischen Kreisen von den Elementen der Sakramente, besonders des Abendmahls gilt. Aber dies beweist nur, wie eben mehr oder weniger für alle Menschen, mögen sie noch so sehr zu einem gewissen Spiritualismus neigen, das Sinnlich-Sichtbare wirklich von großer Bedeutung und Vielen geradezu unentbehrlich ist. Und dann ist diese Rücksicht auf die menschliche Schwachheit auch nicht der einzige Grund dieser göttlichen Oekonomie mit dem Sakrament. Vielmehr ist das Eigene dieser Form der Gnadenmittheilung auch dies, daß sie eine so wesentlich unmittelbare ist, während die durch das Wort eine immer mehr oder weniger vermittelte bleibt. Auch hier ist kein Gegensatz, sondern nur Unterschied, auch das Wort kann und soll, namentlich als liturgisches, unmittelbar wirken, aber vorwiegend, zumal als homiletisches und biblisches im geschriebenen Buchstaben, bringt es seinen Gnadeninhalt doch durch einen psychisch vermittelnden Gedankenproceß zur Darstellung und Aneignung, Bei dem Sakramente dagegen wird, obwohl unter Vermittelung des sichtbaren Elementes, das unsichtbare Gnadengut doch auf wesentlich unmittelbarem Wege im psychischen und im pneumatischen Sinne geschaut und empfangen. Das Nähere hierüber ergibt ebenfalls die Betrachtung besonders des zweiten Sakraments. Hier müssen wir nur im Allgemeinen, und im Blick auch auf das erste Sakrament, hervorheben, wie diese eigenthümliche Unmittelbarkeit des Gnadenempfanges durchaus auch für den starken Glauben des Gereiften ein besonderer Vorzug des Sakraments ist, indem dasselbe gerade dadurch am allermeisten zu einer Anticipation des künftigen Schauens und Habens in der Herrlichkeit wird. Diese lebensvolle Unmittelbarkeit ist die eigentliche Seele jener Sichtbarkeit und Individualität der sakramentlichen Gnadenspende, das wesentlich und innerlich Unterscheidende derselben gegenüber derjenigen durch das Wort und von der größten Bedeutung in praktisch-pädagogischer Beziehung.

Könnte es aber hiernach scheinen, als verlöre das Element als solches, das äußerlich Unterscheidende zwischen Wort und Sakrament, an Werth und Bedeutung wenigstens für den erstarkten Glauben, so ist dieses, abgesehen von der nun einmal stiftungsmäßigen Gebundenheit des Inneren an dies Aeußere, doch auch darum nicht der Fall, weil diese Verbindung von Wort und Element zweitens auch ihre tiefe symbolisch-prophetische Bedeutung hat. In diesem Sinne wird durch die eingesetzte Form des Sakraments eine göttliche Thatverheißung gegeben, daß eben auch die leibliche Natur des Menschen in einer künftigen Verklärungszeit ihren Theil an der Gnade in Christo bekommen soll, ja, daß

Digitized by Google

dann auch die sichtbare Schöpfung überhaupt, der diese Elemente entnommen sind, dereinst noch zum reinen und vollkommenen Träger des göttlich-geistigen Lebens gemacht werden soll. Dies ist eine Beziehung, welche gerade auch für den gereiftesten Glauben, welcher diesem Schauen der künftigen Herrlichkeit innerlich schon um so viel näher steht, dem sichtbaren Elemente seinen hohen und bleibenden Werth sichert und die Verbindung desselben mit dem Worte zu einer auch von dieser Seite innerlich tief begründeten, wesentlichen macht.

Sonach beruht auf diesem gottgeordneten Zusammensein des Wortes, oder vielmehr der in diesem verheißenen und mitgetheilten Geistes-Gabe und Gnade, des unsichtbaren Gutes, und des sichtbaren Elementes die wesentliche Eigenthümlichkeit und eigenartige Wirksamkeit des Sakraments, nach der objektiven Seite hin. Das innere Verhältniß beider Faktoren zueinander, des sichtbaren Zeichens und des unsichtbaren Gnadengutes, dabei genau und mit absoluter Sicherheit zu bestimmen, ist dagegen für uns weder praktisch nothwendig, noch im Grunde biblisch und spekulativ möglich. Dies fällt in das Gebiet des quomodo der göttlichen Dinge, in Beziehung auf welches wir uns gleich anfangs principiell dahin ausgesprochen haben, daß unser menschliches, begrifflich endliches Verständniß nothwendig hienieden ein stückwerkliches, inadäquates bleibe. Es können daher in dieser Hinsicht immerhin verschiedene Vorstellungen Raum finden, aber wie sie die Einheit des gemeinsamen Glaubens nicht stören dürfen, so können sie auch in keiner Weise die Kräftigkeit der dargebotenen Gottesgabe bedingen. Dafür kann es nach dieser subjektiven Seite hin nur die eine und wesentliche ethische Bedingung geben, daß wir im kindlichen Glaubensgehorsam nehmen, was der Herr uns im Sakramente gibt und so wie er es gibt.

Nicht irgend eine besondere Klarheit der Erkenntniß, noch irgend ein besonderer Heiligungsgrad ist rücksichtlich des Empfängers Bedingung der Segenswirkung des Sakraments, sondern nur der Glaube, als persönliches, willenloses aber vertrauendes Hinnehmen der göttlichen Darbietung. Die näheren Bestimmungen hierüber können erst bei der Behandlung der einzelnen Sakramente gegeben werden, aber im Allgemeinen müssen wir hier mit der evangelischen Kirche dem Grundprincip des Evangeliums gemäß den Satz festhalten, daß zufolge der wesentlichen Geistesnatur aller seiner Güter (2 Cor. 3, 1. ꝛc.) auch hier das Sichtbare als solches, d. h. ohne Glauben im Sinne des Mechanischen oder Magischen empfangen, in keiner Weise einen geistigen Lebenssegen mitzutheilen vermag. Die Lehre vom opus operatum ist auch in Bezug auf das Sakrament ein Grundirrthum der römischen fleischlichen Anschauungsweise, welcher in der heiligen Schrift nirgends einen Anhaltpunkt finden kann.

Abgesehen aber von der einen Bedingung des Glaubens auf Seiten des Empfängers bringt es nun die eigenthümliche wesentlich objektive Natur der sakramentlichen Darreichung mit sich, daß hier noch viel weniger, als beim Worte, wo dies für sich allein auftritt, die innere Beschaffenheit des Darreichenden in religiöser und sittlicher Hinsicht

Digitized by Google

irgend einen Einfluß haben kann auf die Kräftigkeit der Gabe für den Empfangenden. Nur von hier aus ist der Umstand genügend erklärbar, daß die Apostel selbst, wie es scheint, nicht oft tauften, sondern dies Anderen überließen, die es in ihrem Auftrage thaten. (Acta 10, 48; 1 Cor. 1, 17.) In diesem Interesse der kirchlichen Ordnung ist es dann wohl gerechtfertigt, daß die evangelische Kirche für den gewöhnlichen Gang das Recht zur Sakramentsverwaltung an den durch die kirchliche Ordination verliehenen „ordentlichen Beruf" knüpft, aber es darf daraus doch nie ein bindendes Gesetz gemacht werden, wie in der römischen Kirche, und ebensowenig darf, wie von Seiten unkirchlicher, in einem spiritualistischen Subjektivismus befangener Richtungen zu geschehn pflegt, anstatt dieser äußeren Berechtigung eine innere ethische Qualification zur Bedingung gemacht werden. Dies hat die evangelische Kirche von Anfang an abgewiesen. Vielmehr ist gerade auch das ein besonderer Segen der sakramentlichen Institution, daß sie, weil das Wort, wenigstens als freies, im Munde des Ungläubigen immer in seiner lebendigen Wirksamkeit gehemmt wird, unter solchen Umständen als eine sehr heilsame Ergänzung der verkümmerten Predigt für die Gemeine dasteht.

Die Voraussetzung ist, mag der Darreichende persönlich beschaffen sein, wie er will, in sachlicher Hinsicht nur diese, daß das Sakrament einsetzungsgemäß verwaltet werde. Dies bezieht sich erstens auf das vom Stifter gebotene Weihewort bei der Taufe und dem Abendmahl. Aber auch hier darf nach dem Geistesprincip des Evangeliums gleichwohl nicht der Buchstabe, — die Worte — premirt werden. Darauf weiset uns rücksichtlich des Abendmahls die schon in den Evangelien selbst bei den einzelnen Referenten nicht gleichlautende Form der Einsetzungsworte hin, wozu dann noch die wiederum etwas abweichende Recension derselben bei Paulus kommt. (1 Cor. 11.) Rücksichtlich der Taufe tritt an diese Stelle die neben Matth. 28, 19. in der Apostelgeschichte vorkommende einfache Taufe „auf den Namen Christi" (Acta 2, 38; 10, 48; 19, 5.), worauf z. B. Zinzendorf gegenüber einem abergläubigen Haften am Buchstaben nicht mit Unrecht öfters hinweist. Natürlich aber sollte an und für sich, abermals um der Ordnung willen, in den einzelnen kirchlichen Kreisen in dieser Beziehung immer eine wenigstens wesentliche Gleichförmigkeit herrschen. Jene relative Freiheit im Aeußeren hat übrigens die Kirche aller Zeit behauptet, indem sie in Ansehung der Gültigkeit einer sakramentlichen Handlung sich begnügte mit der Constatirung der redlichen Absicht des Administrirenden, das von Christo Eingesetzte zu thun. In diesem Sinne geschah es mit Recht, daß die Praxis der römischen Kirche, auch eine von Häretikern verrichtete Taufe beim Uebertritt in die katholische Kirche als gültig anzuerkennen, gegen die Weise der früheren Jahrhunderte und des Morgenlandes, später allgemeinen Eingang fand [1]).

---

[1]) In demselben Sinne hat auch die alte böhmisch-mährische Brüderkirche die

Digitized by Google

Dasselbe sollte nun billig zweitens auch gelten in Bezug auf Verschiedenheiten in Anwendung und Beschaffenheit des sakramentlichen Elementes, wie solche bei beiden Sakramenten in den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Kirchenabtheilungen sich finden, ja es muß hier noch viel mehr als bei dem Weiheworte gelten, wegen des oben bestimmten Verhältnisses zwischen Wort und Element. Das Wesentliche ist hier nur, daß überhaupt die geordneten Elemente dem Worte nicht fehlen, sondern, abgesehn von Nothfällen, nach Christi Vorgang gebraucht werden. Gleichwohl ist in dieser Hinsicht das kirchliche Urtheil vielfach ein befangeneres geblieben, wie der Streit der morgenländischen Kirche um Untertauchung oder Besprengung bei der Taufe, um gesäuertes oder ungesäuertes Brod beim Abendmahle bezeugt. Selbst die evangelische Kirche ist wenigstens in Bezug auf dies zweite Sakrament und seine Elemente noch nicht zur vollen Einheit und Freiheit des Geistesverständnisses allenthalben hindurchgedrungen.

Selbst eine solche entschieden willkürliche Verstümmelung der geordneten sichtbaren Darreichung, wie die römische Kelchentziehung bezüglich der Laien, wird, richtig betrachtet, in letzter Instanz den Sakramentssegen nicht verkürzen können. Aber an und für sich und rücksichtlich Derer, welche diese Willkür mit Absicht verschuldet haben, ist sie allerdings ein schweres Unrecht, weil sie ein eigensinniger und unlauterer Ungehorsam ist gegen des Herrn Einsetzung in ihrer wesentlichen Bestimmtheit.

Dies führt schließlich auf die Frage nach dem Werth und der Nothwendigkeit des sakramentlichen Gnadenmittels überhaupt. Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß die spiritualistische Verwerfung desselben überhaupt, wie bei den Quäkern, oder eine mystisirende Geringschätzung derselben, wie sie noch häufiger, auch innerhalb der Kirche, sich findet, durchaus falsch ist und ebenso verwerflich, als die Hostienverehrung und Kelchentziehung in der römischen Kirche es nach der andern Seite hin ist. Dies ist mit der Anerkennung der oben ausgesprochenen historischen und dogmatischen Begründung des Sakraments von selbst gegeben. Dazu kommt noch die eigenthümliche Bedeutung, welche die Sakramente, neben ihrer primären Bestimmtheit als Gnadenmittel für die einzelne Seele und deren persönliches Verhältniß zu Christo, in zweiter Linie unleugbar auch für die Gemeine als Gesammtheit und das Verhältniß des Einzelnen zu ihr, wie das der Gesammtheit zum Einzelnen, haben. Diese kirchliche Bedeutung, welche in ganz besonderem Sinne eben auch den äußeren Akt als sichtbaren erfordert, und auf welche wir bei den einzelnen Sakramenten näher eingehen, wird namentlich verkannt von jenem Spiritualismus, und derselbe erweiset sich dadurch recht eigentlich als die specifisch unkirchliche Richtung.

Auf der andern Seite aber ist auch nicht mit der entgegengesetzten äußerlichen und hyperkirchlichen Richtung, welche die wesentliche Prärogative und freie Genugsamkeit des heiligen Geistes in Christo verkennt,

---

Wiedertaufe, welche sie anfänglich bei den Convertiten aus der römischen Kirche anwandte, späterhin mit gutem Grunde aufgegeben.

Digitized by Google

die Bedeutung des sakramentlichen Ritus zu überspannen. Es ist ein ächt evangelischer und biblisch wohlbegründeter Satz, den zwar nicht die römische, wohl aber die evangelische Kirche wenigstens im Princip stets erkannt und bewahrt hat, daß die Sakramente nicht haben necessitatem absolutam, sed ordinatam und somit relativam [1]). Der unverschuldete Nichtempfang derselben schließt keine Seele vom Heile aus, welche das sola fide, s. gratia, zu ihrem aufrichtigen Herzensbekenntniß machen kann. In demselben Sinne und unter Voraussetzung dieses inneren Glaubensstandpunktes bezeichnen die Kirchenväter, obwol schon in den ersten Jahrhunderten eine falsche Werthlegung auf den äußeren sakramentlichen Akt sich festsetzte, doch mehrfach die „Bluttaufe" eines Märtyrers als den vollgültigen Ersatz für die kirchliche Wassertaufe. Hin und wieder wird sogar der „Thränentaufe" des bußfertig aber ungetauft Sterbenden mit Recht dieselbe Stellung zuerkannt. Bekannt ist auch in Beziehung auf das Abendmahl das Augustinische: crede et manducasti [2]). Was die Taufe anlangt, so ist in dieser Hinsicht die wichtigste historische Bürgschaft der Umstand, daß die ersten Apostel — alle, oder doch die meisten — zwar die Johannestaufe empfangen haben, aber nicht die eigentlich christliche neutestamentliche, deren Stelle bei ihnen vielmehr die pfingstliche Geistestaufe vertritt. Diese muß denn auch in allen jenen vorhergenannten Fällen als das göttlich objektive Correlat der menschlich subjektiven μετάνοια gedacht und vorausgesetzt werden.

Aber auch wenn feststeht, daß die Sakramente eine nicht absolute Nothwendigkeit haben, wird immer noch zu erinnern sein, daß deren Werth und Bedeutung nicht in unbiblischer Weise zu hoch angeschlagen werde, wie dies allerdings auch in der evangelischen Kirche, besonders der lutherischen, vielfach geschehn ist und noch geschieht. Wäre freilich die specifische Wirkung und Beziehung des Sakraments eine wesentlich andere, als die des Wortes, nämlich nicht auf das Herz, den ethischen Mittelpunkt unserer Persönlichkeit zunächst, sondern vielmehr auf deren naturhafte Basis, die geistliche Leiblichkeit, wie die neuesten „Sakramentirer" — im umgekehrten aber näherliegenden Sinne des Wortes, welches Luther als Bezeichnung der Sakraments-Verkümmerer braucht, — behaupten wollen, dann wäre jene Richtung im Rechte. Aber wie wir bezeugt haben und unten näher darlegen werden, ist dies nicht der Fall und ohne biblischen Grund. Hier genüge es auf einen Umstand hinzuweisen, der meist zusehr übersehen wird: daß nämlich Johannes, der eine und letzte der neutestamentlichen Hauptzeugen, sowenig er irgend eine Aeußerung gegen die Sakramente und deren Bedeutung thut, doch dieselben weder im Evan-

---

[1]) Vgl. bei Schmid, § 53. S. 402, nach Chemnitz und Hollaz.

[2]) In Bezug auf die Taufe dachte Augustin, im Zusammenhang mit seinem katholisirenden Begriff von der äußeren Kirche, viel strenger und wollte, zumal in der späteren Zeit, dem Ungetauften die Seligkeit in keiner Weise zugestehen.

Digitized by Google

gelium noch in den Briefen grade in ihrer Bedeutung als Gnadenmittel auch nur erwähnt [1]).

Der Grund davon ist der, daß grade dieser Apostel in besonderer Tiefe bereits das Wort als Geistes-Träger und die durch dessen Glaubensaneignung begründete Gemeinschaft des ewigen Lebens mit Gott durch Christum im heiligen Geist so grundwesentlich sakramental — im weiteren und innerlichen Sinne dieses Begriffes — auffaßt. (Joh. 6, 63. 40; 1 Joh. 4, 15. 16.) Derselbe Grund ist es auch, weshalb bei Paulus wenigstens das eine Sakrament, das Abendmahl, verhältnißmäßig

---

[1]) Im ersten Briefe c. 5, 6. nennt Johannes allerdings die Taufe, aber nicht als Gnadenmittel im soteriologischen, sondern im apologetischen Sinne als eines der reichsgeschichtlichen Thatzeugnisse Gottes für Jesu wahre Messianität. Wenn er bei dem αἷμα an die gesetzlichen Reinigungen durch das Opferblut denkt, vielleicht deren prophetisch versiegelte Plerosis in Jesajas 53. mit eingeschlossen, so bei dem ὕδωρ an die gesetzlichen βαπτισμοὶ durch Wasser (vgl. Hebr. 9, 10. neben v. 22.) und weiterhin an die prophetische Verheißung einer umfassenden und durchgreifenden Reinigung, wo dasselbe Medium genannt wird: Ezechiel 36, 25. Daran hatte sich dann noch zuletzt die Wassertaufe des Johannes, des Vorläufers Christi, angeschlossen. Alle diese Vorbereitungen in Wort und That finden aber ihre Erfüllung erst in Christi Taufe, welche auf seinem blutigen Opfertode am Kreuze beruht. — In der anderen Stelle, Ev. Joh. 3, 5. pflegt man nach der gewöhnlichen kirchlichen Auslegung die Taufe ebenfalls unmittelbar erwähnt zu finden. Aber mit Unrecht. Erstens kann der Herr hier nicht von einem erst viel später einzusetzenden Ritus auf so nachdrucksvolle Weise zu Nicodemus sprechen, einem Manne, dem er, wie das übrige Gespräch zeigt, sich und sein Heil wirklich offenbaren wollte. Sodann könnte er in einem solchen negativ gefaßten Satz nicht den äußeren Ritus als unerläßliche Bedingung des Heils hinstellen, ohne mit seinem eigenen parallelen Worte Marc. 16, 16. in Widerspruch zu treten; dort nennt er im positiven Satzgliede mit gutem Grunde den Glauben und die Taufe, weil diese Verbindung eben der ökonomisch geordnete Weg zum Heile ist, aber im negativen Satzgliede nennt er nur den Unglauben und nicht das Nichtgetauftsein, weil eben nur jener entscheidet. Der Ausdruck ὕδωρ kann hier vielmehr von einer historisch und biblisch-theologisch richtigen Auslegung nur gefaßt werden als eine symbolische Bezeichnung der Reinigung von Oben, welche mit der Begeistung von Oben, als die negative Seite neben der positiven, die Geburt von Oben oder Zeugung aus Gott begründet, um welche es sich hier handelt. Wie von der subjektiven, menschlichen Seite angesehen, Buße und Glaube sich zu einander verhalten, so von der objektiven, göttlichen, „Wasser" und Geist. Und daß der Herr den ersteren Begriff bildlich, den anderen eigentlich ausdrückt, erklärt sich nicht nur daraus, daß der zweite, positive, den Hauptnachdruck hat, sondern vielmehr zu allernächst daraus, daß auch er ohne Zweifel an dieser Stelle die vorher angeführte prophetische Verheißung von der messianischen Gnadenzeit, Ezech. 36., zum Ausgangspunkte seines Zeugnisses nimmt. Wie dort in v. 25. das „Wasser" genannt ist, so in v. 26. der Geist. — Sonach hat es wirklich seine Richtigkeit, daß wir bei Johannes die Taufe in ihrer soteriologischen Bedeutung unmittelbar nirgends genannt finden. Und dasselbe gilt von dem Abendmahl. Die Rede in Joh. c. 6. hat zu dieser sakramentlichen Einsetzung ganz dasselbe Verhältniß, wie Joh. c. 3. zu derjenigen der Taufe, sonst aber erwähnt Johannes das Abendmahl weder im Evangelium noch in den Briefen. In der Apokalypse geschieht dies allerdings, aber ebenfalls im tieferen und umfassenderen Sinne, und nicht mit Bezug bloß auf den äußeren Ritus als solchen (vgl. c. 3, 20. 19, 9.).

Digitized by Google

doch auch mehr zurücktritt, als manchem Exegeten und Dogmatiker einleuchten will.

Diese nicht zu übersehende Thatsache ist gegenüber jener Ueberschätzung des Sakraments, zu welcher die lutherische Kirche mehrfach hinneigt, besonders wichtig zum Verständniß und zur gerechten Würdigung des reformirten Tropus, welcher ganz abgesehn von seiner zum Theil allerdings verkümmerten Auffassung des Sakraments auch da, wo diese nicht vorhanden ist, seine Eigenthümlichkeit darin hat, daß er überhaupt das vermittelte Segenswirken des Wortes mehr hervorhebt als das unmittelbare des Sakraments. Schrift und Geschichte lehren uns in dieser Beziehung unzweideutig verschiedene psychologisch begründete und ökonomisch berechtigte Eigenthümlichkeiten Einzelner wie ganzer Nationen und Zeitalter erkennen, welche im Gnadenreiche des Evangeliums als der absoluten und Welt-Religion ihren Platz haben bis auf die Zeit der Vollendung des Gottesreiches. Und diese ist es recht eigentlich, welche eben der letzte der Apostel, Johannes, am meisten voraus darstellt, die Erfüllungszeit, in welcher Wort und Sakrament sich beide innerlich ganz verbinden aber eben darum auch äußerlich aufheben werden in der vollendeten geistleiblichen Unio mystica, welche gegenwärtig durch beide fundamentale Gnadenmittel nach des Herrn Willen gegründet und gebaut werden soll, und welche ganz insonderheit schon jetzt Grund und Ziel auch der sakramentlichen Einsetzung und Segnung ist.

---

§ 70.

I. Die Taufe.

Die christliche Taufe ist der geordnete Vermittelungsakt für die göttliche Gründung des individuellen Gnadenstandes, oder das Sakrament der Neugeburt zur Gotteskindschaft. Bedingung auf Seiten des (erwachsenen) Empfängers ist die Frucht der vorbereitenden und berufenden Gnade, d. h. das gläubige Verlangen nach dem Heile in Christo. Die Wirkung der Taufe ist mit der gotteskräftigen Aufnahme des Täuflings in den Bund der göttlichen Gnaden- und Lebens-Gemeinschaft zugleich die Aufnahme in die Gemeine der Gläubigen. Darin liegt für den Getauften seinerseits dies, daß er sich durch Annahme der Taufe zu einer bleibenden bundesmäßigen Hingebung an den Herrn und seine Gemeine im Gehorsam des Glaubens verpflichtet, und daß Untreue in dieser Beziehung ihm die Taufgnade wieder rauben kann.

Digitized by Google

Die Taufe wurde als Weihegkt zur Aufnahme in die Gemeinschaft Christi und seiner Gemeine in der alten Kirchenzeit hochgehalten und die Wiedergeburt um so mehr mit derselben gottesträftig verbunden gedacht, als sie in den ersten Jahrhunderten ausschließlich oder doch vorherrschend, nach den im neuen Testamente vorliegenden apostolischen Beispielen wie nach der Natur der damaligen Verhältnisse, Taufe von Erwachsenen war. Von dieser ursprünglichen biblischen Gestalt der Taufe ausgehend, wie es nach evangelisch protestantischem Grundprincip durchaus geschehn muß, handeln wir vom ersten Sakrament hier zunächst in diesem Sinne. Die besondere Frage wegen der Kindertaufe bleibt der späteren Erörterung im folgenden Paragraphen aufbehalten.

Der evangelisch kirchliche Standpunkt hat in Beziehung auf diesen Punkt schon in der Reformationszeit einerseits gegen die römische Veräußerlichung, andrerseits gegen die schwärmerische falsche Innerlichkeit der Anabaptisten und Anderer sich geltend machen müssen. Doch war die Lehre von der Taufe im Allgemeinen nicht eine der damals am meisten hervortretenden, weder nach außenhin, noch unter den Evangelischen selbst. Nur daß auf lutherischer Seite die objektive, auf reformirter die subjektive Fassung auch dieses Sakramentes überwog und die strenge Prädestinationslehre der reformirten Kirche, wenn auch wider Willen der Gründer derselben, Werth und Bedeutung der Taufe praktisch mehr herabdrücken mußte. Reformirten Ursprungs ist denn auch der in unserer Zeit so mächtig gewordene Baptismus, welcher in dem Taufakte nicht sowohl das Mittel der Gnade, das Medium der Neugeburt in die Kindschaftsgnade, als vielmehr nur das Siegel des durch Buße und Bekehrung bereits vollzogenen Eintritts in dieselbe sieht. Die Brüdergemeine steht hier wesentlich auf dem reformatorischen und lutherischen Lehrgrunde, nur mit verhältnißmäßig stärkerer Betonung der ethischen Voraussetzung der Taufe, was sich theils in Bezug auf diese überhaupt — weniger in der Lehre als in der Praxis, z. B. auf Missionen — theils und nach mehr im Blick auf die Kindertaufe geltend macht. Sie wahrt auch hierin ihren biblisch-unionistischen Karakter [1]).

---

[1]) Spangenbergs Darstellung in der Idea f. frr. (siehe besonders § 139.) ist neuerlich von lutherisch kirchlicher Seite her brüderlich getadelt worden, daß sie die Taufe allzusehr nur als Siegel, Bestätigung der durch den Glauben erlangten Gnade, auffasse und so wohl gar dem Baptismus Vorschub leisten könne. Eine gewisse Wahrheit liegt hierin allerdings, wenn man auf einzelne von Spangenberg gebrauchte Ausdrücke (S. 282 u. 283) einen scharfen Accent legt. Es hängt dies damit zusammen, daß Spangenberg nach seiner praktisch-christlichen Entwickelung so lebendig in dem Boden des hallischen Pietismus wurzelt und als Theolog mehr den verständigen Karakter der melanchthonischen Denkweise hat, als den mystisch intuitiven der lutherschen. Wir werden dies auch bei der Lehre vom Abendmahl so finden. Aber auf der anderen Seite ist ebenso wahr, daß Spangenberg zu gleicher Zeit auch mehrsagende Ausdrücke von der Taufe braucht und eine billige Beurtheilung sich an das Ganze seiner Darstellung halten muß; ferner, daß in diesem Punkte der Lehre eben noch manche specielle Bestimmung mehr in Frage zu nehmen sein wird, als von lutherisch kirchlicher Seite gern zugegeben wird. (Vgl. die Be-

Treten wir von diesem Standpunkte zunächst an der Hand der Schrift an unsern Gegenstand heran, so müssen wir über Wesen und Bedeutung der Taufe Folgendes sagen. Die christliche Taufe ruht äußerlich auf der Johannes-Taufe, als ihrem nächsten geschichtlichen Vorgange. Den vermittelnden Uebergangspunkt bildet dabei jene an die Johannistaufe sich anschließende, ihr wesentlich gleichartige Vorbereitungstaufe, welche auch Jesus selbst am Anfang, während der letzten Zeit der Wirksamkeit des Täufers, durch seine Jünger verrichten ließ (Joh. 4, 1. 2.). Beide Taufen aber wurzeln tiefer betrachtet in den prophetischen Verheißungen des alten Testaments von einer messianischen Reinigung des Volkes, welche den Erfüllungsäon einführen sollte (Ez. 36, 25.), und weiter zurück in den levitischen Waschungen nach dem Gesetz, welche sich an die natürliche in allen Völkern und Zeiten übliche Symbolik der äußern Reinigung als Typus der inneren anschließen. (cf. καθαρισμὸς, βαπτισμὸς in allgemeinem Sinne mehrfach gebraucht, Joh. 2, 6. 3, 25. Marc. 7, 4. Hebr. 9, 10.) Die allen diesen vorbereitenden Riten zu Grunde liegende Idee ist die einer Reinigung von der Sünde nach deren Schuld und Macht, im Herzen und Leben. Weil aber Beides auf jedem vorbereitenden Standpunkte nicht wahrhaft und lebenskräftig vollzogen werden kann, so sind dieser Lustrationen „mancherlei", (loc. cit. Hebr. 9.) immer wiederkehrende, und auch die einmalige des Täufers wird von diesem ausdrücklich als eine nicht vollständige, zwar vorbereitende, aber nicht erfüllende bezeichnet. Als solche stellt er erst die messianische Taufe Jesu hin und diese, wie sie nach der Vollendung seines Heilswerkes von ihm testamentarisch eingesetzt worden ist (Matth. 28, 19.), unterscheidet sich daher wesentlich von der Taufe Johannis und jener Uebergangstaufe der Jünger Jesu.

Die Grundidee dieser neutestamentlichen Erfüllungstaufe liegt schon in des Täufers Worten über sie Matth. 3, 11: Geist und Feuer, d. h. eine solche Mittheilung des Geistes aus Gott (1 Cor. 2, 12.) oder Eingründung eines neuen göttlichen Lebensprincips als Trieb und Kraft in das menschliche Herz, welche zugleich mit innerer Nothwendigkeit eine ebenso geistige, innerlich lebendige und wirksame Ausscheidung (läuternde Ausschmelzung, Mal. 3, 2. 3) des alten sündlichen Princips in sich schließt. Ist hier, der Stellung und Eigenthümlichkeit des Täufers gemäß, das ethische Moment ausschließlich hervorgehoben, so bekommt dies

---

merkungen in § 56. über das Verhältniß der kirchlichen Lehre von der Heilsaneignung durch den Glauben einerseits und die Sakramente andererseits, so wie die am Schlusse des vorigen Paragraphen mit Bezug auf Johannes.) Endlich ist auf die Thatsache hinzuweisen, daß im Großen und Ganzen die Wirksamkeit der Brüdergemeine erfahrungsgemäß in unserer so sehr zum Baptismus hinneigenden Zeit nicht ein Förderungsmittel desselben, sondern vielmehr das kräftigste Schutzmittel erweckter kirchlicher Kreise gegen denselben ist und die Brüdergemeine daher von Seiten des Baptismus nicht viel mehr Freundschaft genießt, als die Kirche selbst. Dies erkennt auch die vorher erwähnte Stimme aus der Kirche ebenso brüderlich an. (Vgl. die Schrift: Taufe und Wiedertaufe.)

Digitized by Google

seine vollständigere Unterbauung durch das grundlegende juridische (cf. § 54.) in dem Worte des Herrn selbst Joh. 3, 5. 6. von der Wiedergeburt — der Neugeburt von Oben, aus Gott — aus Wasser und Geist. Allerdings ist hier, wie oben näher nachgewiesen wurde, nicht unmittelbar von der Taufe die Rede, aber wir dürfen die Stelle mittelbar auf sie anwenden, sogut als die parellele Joh. 6. auf das Abendmahl. Die Bedeutung des ὕδωρ ist nämlich die der Sündenvergebung als negativen Moments, mit welchem sich dann das zweite, positive, die Geistesmittheilung oder kindschaftliche Aufnahme in die göttliche Gnaden- und Lebensgemeinschaft verbindet. Nur in und mit dieser rechtlichen Gnade kommt es zu jener ethischen Erneuerung im Princip, aber beide gehören auch unzertrennlich zusammen, wie wir früher ausgeführt haben, und ohne Zweifel ist in dem Worte des Herrn a. a. O. auch dies zweite mitbegriffen, wie schon die Grundstelle in Ezechiel 36. wahrscheinlich macht und dann namentlich der Schluß der Rede v. 19—21 deutlich zeigt.

Ganz in derselben Weise stellt Paulus die Taufe auf Christi Tod dar, als den äußerlich vermittelten göttlichen Gnadenakt der „Wiedergeburt und Erneuerung im heiligen Geiste" (Tit. 3, 3—5.), sowohl nach der rechtlichen als nach der sittlichen Seite (Eph. 5, 26; Röm. 6, 4; 1 Cor. 6, 11.), als eine Einpflanzung in die Gemeinschaft Christi nach der ganzen Fülle seiner Gnaden- und Wahrheits-Herrlichkeit. (Gal. 3, 26. 27.) In demselben Sinne tritt die Taufe auch in der Apostelgeschichte auf, als die göttliche Heilserfüllung der bußfertigen Glaubenswilligkeit, welche durch das Zeugniß von Christo gewirkt worden ist, und welche wir als die subjektive Bedingung der Heilserlangung früher erkannt haben. (Acta 2, 38; 16, 33; 22, 16.)

Daraus geht hervor, daß die christliche Taufe zuerst und wesentlich auf das Verhältniß der einzelnen Seele zu Gott in Christo sich bezieht und in dieser Hinsicht nach göttlicher Ordnung und Christi Einsetzung dem einzelnen gläubigen Empfänger das evangelische Heil gotteskräftig zueignet, als Siegel des durch Vorbereitung und Berufung in ihm schon begonnenen und als Pfand des durch die göttliche Gnadentreue an ihm noch zu vollendenden Heilswerkes. Sie ist sonach der geordnete Vermittelungsakt für die göttliche Gründung des individuellen Gnadenstandes, das Sakrament der Neugeburt zum Leben aus Gott im engeren Verstande, d. h. im Unterschiede von der ersten Zeugung zu demselben. Dabei versinnbildlicht die ursprüngliche Form des Taufritus, das Unter- und Auf-Tauchen, jenes negative und positive Moment, beide in ihrem begrifflichen Unterschiede wie in ihrer lebendigen Einheit, auf schöne und treffende Weise.

Ueber das innere Verhältniß dieses äußerlich sichtbaren zu dem dadurch vermittelten unsichtbaren geistigen Vorgang haben wir uns dabei nach unseren Principien überhaupt nicht zu verweitläuftigen und hier um so weniger, weil wir später bei der Lehre vom Abendmahl nothgedrungen auf diesen Punkt nur zusehr eingehn müssen. Unterschied und Einheit beider

Digitized by Google

Seiten der Einen Handlung, des innerlich Wesentlichen, Göttlichgeistigen und des äußerlich Geordneten, Werkzeuglichen, Menschlich sichtbaren, bleiben für eine im Glauben verständige, für die lebendig gottmenschliche Betrachtung beide in ihrem Rechte. Nur gegen ein falsches abergläubiges Haften am Aeußeren als solchem ist immerhin ein bedeutungsvolles Zeugniß der durch besondere ökonomische Umstände veranlaßte Ausnahmefall (Acta 10, 44.), wo die Geistesmittheilung — zunächst in charismatischer Form aber diese setzt hier die antagonistische Wirkung ohne alle Frage voraus — der Taufe vorangeht, sowie andrerseits der entgegengesetzte, durch ähnliche Verhältnisse motivirte, sonst auch ungewöhnliche Fall (Acta 8, 16.), wo erst eine von der Taufe getrennte apostolische Handauflegung den Geist bringt. Dies ist der biblisch geschichtliche Thatbeweis für die nicht absolute sondern ökonomische Nothwendigkeit des äußeren sakramentlichen Elements und die Freiheit der göttlichen Gnadenwirkung überhaupt.

Diese Fälle sind uns damit zugleich ein dankenswerther Wink, daß es ebensowenig unsere Aufgabe ist, allzuscharf zu bestimmen, wieviel von göttlicher Erneuerungswirksamkeit im einzelnen Falle der Taufe schon vorangegangen sein müsse, und was dagegen durch sie jedesmal erst gewirkt werde, und unter welchen näheren Bestimmungen. Wir brauchen nicht ausführlich daran zu erinnern, welche Wichtigkeit diese Frage praktisch grade für unsere Zeit hat, und wie es gelte, eine doppelte Einseitigkeit zu vermeiden, sowohl die eines pseudokirchlichen magischen Objektivismus, als die andere eines falschen pietistischen und baptistischen Subjektivismus, welche gegenwärtig in so heftigem Streite liegen und in dieser Gestalt auch immer liegen werden, weil keiner der beiden Gegner den anderen wirklich innerlich überlegen ist. Wir kennen nach unserem Standpunkt das ganze Werk der Mittheilung des neuen Lebens als ein göttlich-geistiges, welches als solches unserer näheren menschlichen Beobachtung und begrifflichen Zergliederung entzogen ist und müssen uns daher hier vor willkürlichen Bestimmungen hüten, wenn wir nicht der Freiheit des göttlichen Gnadenwaltens und der ethisch psychologischen Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit Schranken setzen wollen, welche die organische Lebendigkeit und Individualisirung des Verhältnisses, den ächten gottmenschlichen Karakter desselben, aufheben oder beeinträchtigen würden. Es genügt, darüber festzuhalten, daß die begriffsmäßige Bedingung auf menschlicher Seite für eine berechtigte Ertheilung der Taufe — versteht sich an Erwachsene — die μετάνοια ist (Acta 2, 38.), d. h. eben jene Armuth im Geiste mit ihrem Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit oder dem Heil, die Glaubenswilligkeit, welche den beginnenden Glauben schon in sich schließt, und ihren wesentlich ethischen Karakter, als begonnene Herzensumwandelung, (κατανύγησαν τῇ καρδίᾳ) ausdrückt in jenem: „Was sollen wir thun"? — „daß ich selig werde"! (Acta 2, 37; 9, 6; 16, 30.) Denn damit erweiset sich das menschliche Herz, kraft der vorbereitenden Gnadenwirksamkeit Gottes des fleischlichen Widerstrebens mit Bewußtsein und Freiheit sich

entschlagend, als eine willige Stätte der entscheidenden göttlichen Wiedergeburtsthätigkeit und diese tritt in wahrhaft organischer Weise nun vermittelst der Taufe ein, welche so als äußeres Medium weder bloßes Siegel eines schon fertig Vorhandenen, noch bloßes Mittel zur Schaffung eines ganz Neuen ist d. h. weder mechanisch noch magisch dasteht; sondern wahrhaft ethisch organisch, wie Lehre und Leben, Princip und Praxis, es fordern.

Freilich ist hier, was die einzelnen Momente des Taufsegens oder der göttlichen Wiedergeburtsthätigkeit betrifft, näher zu unterscheiden, denn es liegt in der Incongruenz alles wirklichen Lebens und aller geordneten Formen auf Erden mit der Idee, dem vollendeten Sein und Seinsollen, daß eben auch die Taufe nicht in allen Fällen des vollständig ist, was sie ihrem Begriffe nach sein soll. Das erste objektiv rechtliche Moment, als Sündenvergebung und Kindesannahme, tritt, jene eine unerläßliche ethische Bedingung auf Seiten des Täuflings vorausgesetzt, sofort und vollständig ein, und der Glaube kann und soll sich daran auch dann halten, wenn dieser innere Vorgang nicht so in das subjektive Empfindungsleben eingreift und in heiligem Freudengefühl sich kund thut, wie es an sich das Normale und Natürliche ist. An sich gilt Dasselbe nun auch von dem anderen sittlich persönlichen Moment, der Eingründung einer neuen Lebenskraft aus Gott, denn auch dies ist dem Begriffe nach ein einheitlicher principieller Akt. Daher fordert auch Paulus von den Getauften mit Grunde, daß sie „sich halten sollen" als mit Christo der Sünde Gestorbene und in ihm zum heiligen Leben Auferstandene (Röm. 6, 11). Aber nach der Erfahrung und aus leicht begreiflichen Ursachen ist doch wahr, daß es viele Fälle gibt, wo die Taufgnade auch bei erwachsenen Täuflingen grade nach dieser Seite hin eine längere oder kürzere Zeit hindurch noch gewißermaßen latent bleibt, schlummert, und nicht so, wie in anderen Fällen, sofort eine wirksame neue Lebenskraft ins Bewußtsein und in Thätigkeit tritt. Der Friede im Glauben ist oft früher und mehr da, als die Freiheit von der Herrschaft der Sünde (vergl. die Ermahnungen des Apostels Röm. 6, 12—23.), obwohl dem Begriffe nach beide in der erlangten Gnade principiell gegeben sind. Es kann dies, abgesehn von allen bewußten Mißgriffen oder Unlauterkeiten auf Seiten des Täufers oder des Täuflings, unter Umständen so in der verborgenen — wenn auch nie willkürlichen — Führung des Geistes Gottes mit einer Seele liegen. Und es ist sehr gewöhnlich, weil sehr natürlich, daß ein Solcher dann periodisch auch an dem wirklichen Besitze des ersten Gnadengeschenkes, der erlangten Sündenvergebung, irre oder doch unsicher darin wird, und so am Ende gar meint, er habe die Taufgnade überhaupt noch nicht wirklich, oder doch, er habe sie wieder verloren und bedürfe daher einer wiederholten Taufe.

Allein dies ist falsch. Denn wenn gleich unter solchen Umständen ein vielleicht bedeutend späterer Zeitpunkt dem Herzen in subjektiver Beziehung als der entscheidendere erscheinen muß, so ist doch die erste Grundlage auch dieser späteren „rechten Wiedergeburt" immer in jener

Digitized by Google

göttlich objektiven sakramentlichen Aufnahme in seine Gnadengemeinschaft zu suchen und die gewünschte Wiederholung der Taufe darum ebenso unnöthig, als begriffswidrig, weil ja Gott nun den Menschen eben recht an- und aufgenommen und dadurch gnadenreich bezeugt hat, daß vor Ihm jener frühere Bund der Taufe unvergessen ist [1]). Dasselbe gilt sogar dann, wenn der Bund von Seiten des Täuflings nicht einmal so recht „aus gutem Gewissen" eingegangen war, sondern noch unter der Gleichgültigkeit und Unlauterkeit des natürlichen Zustandes. Wenn der Getaufte nur jetzt in wahrhaftigem und völligem Glauben die bisher nicht geachtete Gnade erfaßt, so ist sie jetzt für ihn ganz Das, was sie sein soll und schon lange hätte sein können.

Von diesem Standpunkt der Betrachtung aus werden wir im Stande sein, die kirchliche Lehre und Praxis in Beziehung auf die Taufe vollkommen zu verstehn und doch bewahrt bleiben vor der Ungründlichkeit, mit welcher, an den Begriff des opus operatum anstreifend, von dieser Seite öfters die Bedenken angefochtener und unklarer Gemüther mit der einfachen Hinweisung abgefertigt werden, daß die Taufe ja geschehn sei, also die Gotteskindschaft nicht fehlen könne. Grade diese Ungründlichkeit ist es, welche so Viele den Irrsalen eines pietistischen Baptismus preisgibt. Insonderheit auch für die Begründung der kirchlichen Kindertaufe ist es ein hochwichtiges Moment, wenn zugestanden werden muß und wird, daß dergleichen Incongruenzen eben auch bei der Taufe der Erwachsenen vielfach und unvermeidlich vorkommen, und daher auch dnrch eine allgemeine Rückkehr zu dieser keineswegs, wie man meint, völlig würden beseitigt werden.

Von hier aus erhellt, zunächst praktisch genommen, wie falsch es ist, die Taufe so lange aufschieben zu wollen, bis erst eine „wahre Bekehrung" oder „rechte Wiedergeburt" vorhanden sei, ein Irrthum, welcher in der alten Kirchenzeit schon nicht selten war und in der unsrigen ebenfalls mitwirkt, um dem Baptismus einen Vorzug in den Augen Vieler zu geben. Jene Glaubenswilligkeit des gebeugten Herzens, wie wir sie oben forderten, läßt sich, soweit menschliches Wissen in Bezug auf sich selbst und Andere überhaupt reicht, im Wesentlichen erkennen, aber der Grad der inneren wenn gleich nur principiellen Vollendung, die entscheidende Wendung vom Alten zum Neuen, nicht ebenso. Vielmehr würde unter diesem Gesichtspunkte die Taufe, wie es im Alterthum öfters geschah, immer aufs Neue und endlich bis auf das Sterbebett aufgeschoben werden müssen, was, wie von selbst einleuchtet, dem Worte und Willen des Herrn nach der Schrift ebenso zuwider ist, als für die Betreffenden trostlos.

Der andere und Hauptgegengrund, von dogmatischer Seite, ist aber der, daß auf diese Weise die Taufe ganz und gar den Karakter des Gnadenmittels verliert, den sie, wie wir in § 67 gesehn, schriftmäßig hat. Sie wird dann zum bloßen Zeichen oder Siegel, d. h. zum gött-

[1]) Cf. Spangenberg Idea § 142, 3.

lichen Anerkennungsakt der vorliegenden Glaubenswilligkeit des Täuflings, aber sie erfüllt sein Heilsverlangen nicht, und bringt ihn also nicht wesentlich weiter. Oder sie erscheint gar als göttlicher Annahmeakt einer Leistung von Seiten des Menschen, welche dieser Gotte darbringt, indem er sich bekehrt, wodurch das normale ethische Grundverhältniß zwischen Beiden, wie es das Evangelium gerade wiederherstellen soll, abermals in das abnorme gesetzliche verkehrt wird. Oder endlich die Taufe behält nur die Bedeutung einer Aufnahme in den Bund der christlichen Kirche als äußere Verbindung oder als die Gemeine der Wiedergeborenen.

Es liegt, wie wir theils schon bemerkt haben, theils im Folgenden sogleich zur Anerkennung bringen werden, in dem Allen eine Wahrheit, aber sie wird verkümmert oder aufgehoben, wenn nicht der im Bisherigen allem Weiteren zu Grunde gelegte Satz feststeht, daß die Taufe in erster Linie die bundesmäßige Aufnahme des Glaubenswilligen von Seiten Gottes in seine Gnaden- und Lebensgemeinschaft in Christo durch den heiligen Geist ist.

In und mit diesem Ersten und Grundlegenden ist sie dann in zweiter Linie allerdings auch die Aufnahme in die Gliederschaft des Leibes Christi, in die Gemeine oder das Reich Gottes (Eph. 4, 5; 1 Cor. 12, 13.) und zwar der Idee und Absicht nach in dasselbe nach seiner idealen Wahrheit als „unsichtbare Kirche", und nach seiner empirischen Wirklichkeit als „sichtbare". Gleichsam in der Person dieser einzelnen Kirchengemeinschaft nimmt die Eine heilige allgemeine christliche Kirche, und Gemeine der Heiligen, das neue Glied in ihren Bund auf, weil der Herr, ihr Haupt, dasselbe in den Bund der Gnade Gottes aufgenommen hat. So ist es überall da, wo auf beiden Seiten die erforderlichen oben bezeichneten Bedingungen vorhanden sind, und nur da, wo die Taufe bloß als Medium des formellen Eintritts in die äußere irdische Kirchengemeinschaft gesucht und ohne innere Glaubenswilligkeit unlauter empfangen wird, ist auch das Resultat nur dies äußere und bleibt es so lange, bis der bloß mit dem Wasser Getaufte vielleicht zu einer späteren Zeit als bußfertig Glaubenswilliger auch der rechten Taufe mit dem heiligen Geiste theilhaft wird.

In diesen beiden Momenten der Taufe, der Aufnahme in die Gemeinschaft Christi, des Hauptes, nnd damit auch in diejenige der Gemeine seines Leibes, liegt die sakramentliche Gottesgabe einheitlich beschlossen und der Täufling hat dieselbe ausschließlich in kindlicher Willigkeit hinzunehmen. Von einer Leistung seinerseits ist in diesem Momente auf keine Weise die Rede. Was er thut, ist nur ein in Kraft der Gottesgnade selbst vollzogener Akt der Hingebung an den Herrn. Aber nach dem allgemeinen Grundverhältniß zwischen gottgeordneter Reception und Reproduktion ist damit zugleich allerdings gegeben, daß er auch das Versprechen thut, dieser empfangenen Bundesgemeinschaft des Leibes Christi, in welche er eingetreten ist, fortan würdig zu wandeln. Insofern redet die Schrift von dem „Gelöbniß aus gutem Gewissen" — ἐπερώτημα συνειδήσεως ἀγαθῆς, 1 Petr. 3, 21. — welches die Taufe, von dieser Seite be-

Digitized by Google

trachtet, sei. Wenn Luther hier exegetisch nicht ganz genau „Bund" übersetzt, so ist der Gedanke doch wesentlich derselbe, denn es liegt im Begriff des Bundes, den zwei Personen miteinander schließen, daß nicht die eine immer bloß gebend und die andere immer bloß empfangend sich verhält, sondern beide — wenn auch noch so sehr in verschiedenem Verhältnisse — auf beiderlei Weise, und so ist es auch hier. Wie der Täufling *jetzt*, von aller Selbsterlösung in eigener Kraft absehend, Christo als dem einigen Erlöser sich hingibt, indem er ihn durch den heiligen Geist empfängt, so gelobt er ihm damit zugleich, ihn *fortan*, so viel an ihm selbst ist, das empfangene Werk ohne Widerstreben vollenden zu lassen und in treuem Liebesgehorsam der Heiligung ihm Frucht zu bringen von der empfangenen Gnade. In der nächsten Beziehung zu der bei alledem freilich nicht ausbleibenden Untreue und Mangelhaftigkeit steht dann das andere Sakrament, welches, solang der innerste Grund der Glaubenstreue nur noch besteht, alle solche peripherische Störungen in Folge der noch übrigen Sündhaftigkeit immer wieder aufzuheben bestimmt ist.

Etwas Anderes aber ist es, wenn durch fortgesetztes Widerstreben und hartnäckige Verachtung des empfangenen Heilsgutes und Heilsberufes dieser innerste Grund der ethisch persönlichen Herzensstellung selbst wieder umgestürzt wird. Eine solche centrale und endlich absolute Untreue zieht natürlich dann auch den Verlust der Taufgnade für die Zeit oder für immer nach sich, denn es versteht sich zufolge dem Geistesprincip des Evangeliums von selbst, daß die Wirkungsweise der Taufe, wie die der göttlichen Gnade überhaupt und überall, keine magische, die ethische Freiheit des Menschen ausschließende ist, sondern eben jene ethisch-organische, welche dieselbe, nur in der Form der Reception und Reproduktion, nothwendig voraussetzt. Dies ist auch das unumstößliche Zeugniß der heiligen Schrift, zumal des Paulus: 1 Cor. 10, 1 ff. cf. Gal. 3, 3. 4; 5, 4. 7; Röm. 8, 12. 13; cf. 6, 1—12. Eine Taufgnade als character indelebilis kennt die Schrift ebensowenig, als eine Erwählung oder Wiedergeburt in diesem Sinne.

---

§ 71.

(Fortsetzung.) Die Kindertaufe.

Die Kindertaufe ist nicht direkt und zwingend als göttliche Ordnung nachzuweisen, und die Frage daher an und für sich eine solche, welche dem Tropenunterschiede innerhalb der Christenheit Raum läßt. Allerdings ist der kirchliche Standpunkt im innersten Wesen des Evangeliums tief begründet und nach dem Geiste der Schrift ohne allen Zweifel der richtige, aber die übliche kirchliche Begründungsweise dieser

Digitized by Google

uralten christlichen Sitte ist in mehrfacher Hinsicht eine unrichtige. Die behauptete Pflicht christlicher Eltern laut göttlichen „Gebotes," ihre Kinder frühe zu taufen, ist vielmehr zunächst nur als ein Gnadenrecht zu behandeln. Dagegen ist, wenn sie sich, wie billig, dieses Rechtes dankbar bedienen, um so bestimmter ihre Pflicht die, für die Pflege des in das kindliche Herz gelegten geistlichen Lebenskeimes zu sorgen und die Kirche hat das unbestreitbare Recht, für das reifere Alter sich die Entscheidung vorzubehalten über die Zulassung des Einzelnen zur vollen Mitgliedschaft an ihrem Bunde.

Daß die Kindertaufe nicht als ein unmittelbares Gebot des Herrn oder der Apostel exegetisch, noch auch als stehender Gebrauch der letzteren geschichtlich auf zwingende Weise und direkt sich nachweisen läßt, das sollte, nachdem man es oft genug in alter und neuer Kirchenzeit dennoch zu thun vergeblich versucht hat, gerade heutzutage, Angesichts des so mächtig um sich greifenden Baptismus, am wenigsten mehr geleugnet werden. Ein solcher Gegner kann nur auf positivem Wege, d. h. durch Anerkennung und Aneignung der auch in seinem Irrthum liegenden Wahrheit, gründlich überwunden werden, und indem man alle inhaltleeren Außenposten aufgibt, muß sich die Vertheidigung der kirchlichen Praxis reinen Boden und festen Grund schaffen, um ihre Stellung siegreich zu behaupten. Dies ist aber darum eine so hochwichtige Aufgabe, weil der moderne Baptismus seinerseits nicht nur die kirchliche Sitte in diesem Punkte mit allem Nachdruck und offener Feindschaft verwirft, sondern auch abgesehn davon mit unbiblischen Lehrelementen so versetzt ist, daß unter diesen Umständen ein friedliches Verhältniß kaum möglich scheint.

Das hohe kirchliche Alter der Kindertaufe achtet er von seinem abstrakt biblischen Standpunkte aus gar nicht, während es, wahrhaft geistlich und geschichtlich betrachtet, allerdings ein beachtenswerthes Zeugniß ist. Wenn auch ein Irenäus wohl noch nichts Sicheres für die Kindertaufe bietet, so ist doch des Tertullian tadelndes Urtheil über dieselbe ein Beweis, daß sie zu seiner Zeit schon mehr oder weniger in Gebrauch war. Origenes bezeichnet sie sogar als eine von den Aposteln überlieferte Sitte. Unter Cyprian wurde sie, zunächst in der afrikanischen Kirche, allgemeiner, doch noch nicht durchgehend üblich. In der zweiten Periode aber geschahe dies überall, so daß sogar die Pelagianer sie festhielten, denen eine Verwerfung doch theils ihrem ganzen Standpunkte zufolge, theils weil Augustin seinerseits sie mit seiner Lehre von der Erbsünde in Verbindung setzte, in der That sehr nahe hätte liegen müssen. Dabei ist aber wohl nicht zu leugnen, daß damals schon jene im Geiste des katholischen Kirchenbegriffes der Zeit liegende Ansicht von der Nothwendigkeit der äußeren Taufe überhaupt zur Seligkeit mitwirkte, indem man sich, auch ein Augustin, eine wahre Mitgliedschaft am Reiche Gottes oder der unsichtbaren Kirche ohne

Digitized by Google

diejenige an der sichtbaren katholischen nicht denken konnte und wollte. Und wie hierin die evangelische Kirche nach ihrem innersten geistlichen und geschichtlichen Princip bei aller Werthschätzung des äußeren Kirchenverbandes anders urtheilen muß, so kann sie überhaupt dies ganze vom traditionellen Alter der fraglichen Sitte hergenommene Argument, so wichtig es ihr selbst ist, doch einem anderen Christen gegenüber, der sich auf sein entgegengesetztes Verständniß der heiligen Schrift beruft, nicht in letzter Instanz als ein zwingendes geltend machen. Thut sie dies, so verliert sie mit ihrem eigenen anderweitigen Protest gegen die römische Kirche und deren, nach ihrer Ueberzeugung unbiblische, Tradition auf einmal alles Recht.

Was nun aber die Schrift, als einzige absolute Quelle und Richtschnur der Wahrheit nach evangelischem Lehrbegriffe, anlangt, so kann die Kirche zwar getrost behaupten, daß sich indirekt, sowohl aus dem Gesammtgeiste als aus bestimmten hieher einschlagenden Lehrzeugnissen der heiligen Urkunden sehr Vieles und nach ihrer Ueberzeugung Entscheidendes, für die Kindertaufe anführen läßt. Wir werden den Nachweis davon hernach ausführlicher zu geben versuchen. Aber solange eine unbefangene Exegese, das Palladium des evangelischen Bekenntnisses, ihr Recht behalten soll, muß zugegeben werden, daß, wie wir anfangs bemerkten, ein direkter und zwingender Schriftbeweis für die Kindertaufe nicht möglich ist. Die direkte Beziehnng des ὕδωρ in Joh. 3 auf die Taufe überhaupt haben wir in § 69 schon zurückgewiesen. Und ebensowenig haltbar ist der wie in älterer, so auch in neuester Zeit wieder in evangelisch kirchlichen Kreisen versuchte Nachweis einer Institution der Kindertaufe durch den Herrn selbst, aus der Einsetzungsformel der Taufe überhaupt in Matth. 28, 19. Will man den formalen Ausdruck — Participia und Hauptverb — in dieser Stelle pressen, so kann man allerdings übersetzen: Machet alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie 1, taufet, 2, lehret, um daraus zu zeigen, daß die Taufe überhaupt ihrem Begriffe nach als sakramentlicher Weiheritus aller Lehre voranzugehn habe, also recht eigentlich den Kindern zuerst in dieser Weise anzudienen und später die Unterweisung zum Heil nachzutragen sei. Aber ganz abgesehn davon, daß Luther nach seiner Uebersetzung die Worte anders verstanden hat, ist die eben erwähnte Fassung jedenfalls rein grammatisch nicht nothwendig, da der Gebrauch der Verbalformen in ähnlichen Stellen oftmals ein freierer ist [1]). Vom Standpunkt der umfassenderen, Schrift aus Schrift erklärenden, pneumatischen oder theologischen Auslegung aber ist eine solche Fassung darum hier gewiß falsch, weil sie nicht nur die unmittelbare Parallele bei Markus (16, 16.) entschieden gegen sich hat, sondern ebensosehr das bestimmte Zeugniß des Paulus in Röm. 10, 17 und 1 Cor.

[1]) Vgl. Stellen wie Röm. 3, 23. 24: ἥμαρτον . . ὑστεροῦνται — δικαιούμενοι; Gal. 6, 1: καταρτίζετε — σκοπῶν σεαυτόν; Eph. 5, 18 ff.: πληροῦσθε ἐν πνεύματι — λαλοῦντες, . . ᾄδοντες . . ψάλλοντες . . εὐχαριστοῦντες; . . . 1 Petri 4, 4: ἐν ᾧ ξενίζονται . . . βλασφημοῦντες, u. a. m.

Digitized by Google

1, 17; endlich, weil man auf diesem Boden, dem biblischen und evangelischen, ethischpersönlichen Grundprincip zuwider, gar keine Schranke mehr haben würde gegen den Begriff des magischen opus operatum und jene daraus hervorgegangene Praxis der Heerden- oder gar Zwangs-Taufen ganzer Völker, zum Mindesten der Taufe von solchen Heidenkindern, deren man auf legitimem Wege habhaft werden kann. Nach römischem Princip ist das Alles ganz in der Ordnung, aber das evangelische ist damit aufgegeben. Ebensowenig haltbar ist auch die andere Benutzung von Matth. 28, 19 für die Kindertaufe, wonach das „alle Völker" premirt wird und daraus geschlossen: „also auch die kleinen Kinder". Denn nach jeder Exegese, welche irgend den Namen der historischen noch verdienen soll, kann gar kein Zweifel sein, daß der Sinn dieses Ausdrucks nur der ist: beschränkt euch nicht, wie bisher, (cf. Matth. 10, 5. 6.) auf das eine Volk Israel mit eurer Missionsthätigkeit, sondern macht fortan die Bedeutung des Evangeliums als Weltheil (Matth. 24, 14; Röm. 1, 17.), für alle Völker durch euer Predigen und Taufen zur Wahrheit.

Was aber die Apostel und deren nachpfingstliche Zeugnisse betrifft, so kann allerdings mit gutem Grunde gesagt werden, daß ihnen und ihren Schülern die Kindertaufe nicht — wie der Baptismus meint — als eine Sünde und ein vorsichtig zu vermeidender Irrthum gegolten haben kann, weil theils dann irgend eine Warnung davor gegeben sein müßte, theils wenigstens nicht jene Ausdrücke so bona fide gebraucht sein dürften, welche doch immerhin so verstanden werden können, daß sie eine von den Aposteln verrichtete Kindertaufe einschließen (Acta 16, 33; 1 Cor. 1, 16.). Aber daß sie dies müßten, wird kein Unbefangener im Ernste behaupten wollen und können, so sehr auch die ältere kirchliche Exegese und Dogmatik gerade auf diesen Punkt sich zu steifen pflegte.

Unter diesen Umständen hat die evangelische Kirche vom Standpunkte ihres Schriftprincips aus kein Recht, solchen Christen, welche ihrerseits nur im Sinne des Tropus in diesem Punkte dissentiren, d. h. aus demselben auch ihrerseits kein Dogma stantis et cadentis ecclesiae machen, die Gemeinschaft zu versagen, vielmehr kann das Bestehen der Sitte spät zu taufen in dem einen Kreise für den anderen, größeren, welcher frühe tauft, in mancher Hinsicht von Segen sein. In dieser Weise hat sich die Brüdergemeine z. B. von Anfang an zu den Gläubigen unter den Mennoniten gestellt, weil diese im Unterschied von den neueren Baptisten ihrerseits auf dies Verhältniß gern eingehn und sich friedlich zur Kirche und ihrer Praxis stellen [1]).

---

[1]) Obwol Menno seinerseits auch die Bedeutung der Taufe als Gnadenmittel durchaus leuguet, und behauptet, die Gläubigen empfingen dieselbe nur als Zeichen des Gehorsams, der aus dem Glauben kommt, zu einem Beweise vor Gott und seiner Gemeine, daß sie festiglich Vergebung der Sünde durch Christum glauben; die Taufe ist auch ihm nur Siegel des schon vorhandenen Glaubens. Aber bei wirklich erweckten und bekehrten Mennoniten, welche die Gnade Gottes in Christo im Herzen erfahren haben, ist diese centrale Macht des neuen Lebens stärker als das formelle Bekenntniß der Parthei in diesem Punkte.

Digitized by Google

Ein solches Verhältniß ist nun dem modernen Baptismus gegenüber, sofern er in einer anabaptistischen und kirchenfeindlichen Richtung verharrt, nicht möglich. Aber auf der anderen Seite wird diese verkehrte dogmatische und praktische Stellung desselben fortwährend befestigt durch den in der Kirche seit alten Zeiten eingewurzelten Fanatismus gerade in Beziehung auf diesen Punkt, welcher demjenigen der Gegner nicht viel nachgibt. Hatte derselbe in früheren Zeiten seinen Grund in dem immer fleischlicher sich ausbildenden katholischen, zuletzt kirchenstaatlichen Princip, so liegt im Gebiet der evangelischen Kirche der Anlaß zu einer ähnlichen Richtung in der ebenfalls langehin nur zu fleischlich aufgefaßten engen Verbindung der Kirche mit dem Staate, dem staatskirchlichen Princip. Von beiden Standpunkten aus tritt dann die neutestamentliche Taufe so gänzlich in Parallele mit der alttestamentlichen Beschneidung, daß auch ein tieferes Bedenken gegen die der letzteren nachgebildete Kindertaufe, welches sich auf den Grundgegensatz beider Oekonomieen, den Gegensatz von σὰρξ und γράμμα auf der einen und πνεῦμα auf der anderen Seite, gründet, nicht einmal ein Verständniß mehr findet. Dazu kommt als besonderer geschichtlicher Anlaß für die evangelische Kirche noch hinzu, daß der Dissensus in diesem Punkte gerade zur Zeit ihrer Stiftung bei jenen schwärmerischen Wiedertäufern in einer so ganz corrupten und entarteten Gestalt auftrat und man daher sowohl nach Innen als nach Außen Alles aufbieten mußte, um diese Irrthümer abzuweisen. Im letzten Grunde aber wurzelt jene überheftige Stimmung der Kirche gegen jeden Dissensus in Beziehung auf die Kindertaufe allenthalben eben gerade darin, daß dieser Punkt, wie wir gezeigt haben, unter dem Gesichtspunkt des rein formalen Schriftprincips betrachtet, ein so wenig gesicherter und daher dem Angriffe viel mehr ausgesetzter ist, als man sich selbst und Anderen gern eingestehen mag.

Eine wahrhaft feste und sichere Stellung kann die Kirche nur dann gewinnen, wenn sie, ihrem evangelisch protestantischen Grundprincip des sola scriptura, wahrhaft und furchtlos getreu, — ähnlich, wie wir dies in Bezug auf die ausgebildete kirchliche Trinitätslehre früher geltend machten, — auch diese Frage als eine exegetisch und dogmatisch wissenschaftlich vor der Hand o f f e n e stehen läßt, welche einem friedlichen Verhältniß des Tropen- oder auch hier richtiger des S t u f e n-Unterschiedes in der Erkenntniß und dem Bekenntniß Raum gewährt. Bei der gewissen Ueberzeugung, ihrerseits durch Gottes Gnade die Schrift tiefer und geistlicher zu verstehen, als die, welche hier an deren Buchstaben haften, muß sie doch dieselben in ihrem Rechte lassen und von ihnen nur das um so bestimmter fordern, daß sie ihrerseits auch das Bekenntniß der Kirche in Demuth und Liebe achten, wenn sie gleich nicht im Stande sind, es sich selbst anzueignen. Dies ist der einzige Weg, auf welchem sich die baptistische Frage, welche gegenwärtig, durch Schuld von beiden Seiten, die Christenheit verwirrt, seiner Zeit wird lösen lassen.

Dagegen hat die Kirche ihrerseits nun umsomehr allerdings die heilige Pflicht, wenn sie dem im Allgemeinen erfahrungsgemäß unabweislichen

Digitized by Google

Triebe des christlichen Glaubensbewußtseins, welcher für die Zustände der gepflanzten Kirche die Kindertaufe fordert, in ihrem Kreise sein volles Recht thatsächlich angedeihen läßt, zur bekenntnißmäßigen Sicherung dieser ihrer Praxis dieselbe dann auch in dogmatisch wissenschaftlicher Weise so zu begründen, daß dem Gegner dadurch eben jene christliche Achtung abgenöthigt wird, ohne welche die Liebe und Einigkeit nicht bestehen kann.

Der Trieb zur Kindertaufe überzugehen, beruht ganz naturgemäß auf dem Streben christlicher Eltern, wie in jeder anderen Beziehung, so und am allermeisten in der höchsten auf das einige Nothwendige ihrem Kinde vom ersten Anfange an die möglichst vollständige Grundlage einer glücklichen und gesegneten Entwickelung zu verschaffen. In Folge dieses Strebens durch Gebet, Wort und That, wie es natürlich auch der gläubige Spättäufer als Vater hat und bethätigt, wird ja ohne Zweifel auch abgesehen von der Taufe durch Gottes Gnade schon frühe ein Geisteswerk in dem Kinde beginnen, und auch davon legt bei Kindern gläubiger Baptisten die Erfahrung den unzweideutigen Beweis ab. Aber inmitten der kirchlichen Gnadenerleuchtung pflegen die Eltern es tief zu fühlen, wie es für sie und das Kind selbst bei der eigenthümlichen organisch-genetischen Natur dieser Gottesarbeit im Herzen des Menschen, zumal eben in solchen Verhältnissen lebendigen christlichen Gemeinwesens, später unendlich schwer sein müßte, den richtigen Zeitpunkt für die Taufe zu bestimmen, die denn doch einmal folgen müßte. Und ein gewisses „durch die Bank" Verfahren, wie es bei der kirchlichen Confirmation im reiferen Alter ja immer mehr oder weniger statt finden wird, ist bei dieser doch verhältnißmäßig eher zulässig, als es bei einer Taufe in dem entsprechenden Alter sein würde. Zumal aber im Gedanken daran, daß in jeder späteren Lebensperiode, wäre auch die Glaubenswilligkeit auf der einen Seite eine gereiftere, andererseits nicht minder das mit aufwachsende Unkraut des Sündenerbes erstarkt sein werde, und vielleicht zum Hinderniß der Erreichung des Heilszieles werden könne, wird es den Eltern ihrerseits fast unmöglich, nicht lieber gleich am ersten Anfang der Laufbahn ihr Kind auf ordnungsmäßigem Wege in die Gnadengemeinschaft Christi und seiner Gemeine vor der Hand aufnehmen zu lassen, damit dann das Werk Gottes im Herzen um so mehr vom ersten Momente an durch alle folgenden Stadien der Entwickelung hindurch seinen ungehinderten und kräftigen Fortgang habe.

Diesem heiligen Triebe christlicher Elternliebe im Glauben hat nun die Kirche, obwohl sie ein ausdrückliches Gebot des Herrn für die Kindertaufe in der Schrift nicht nachweisen kann, nach ihrem Verstande derselben äußerlich und innerlich sein heiliges Recht angedeihen zu lassen. Aber sie muß dies Recht richtig begründen.

Dasselbe ruht nicht auf dem stellvertretenden Glauben der Pathen oder Eltern oder der Gemeine, wie nach Augustins Vorgang (qui peccavit in altero, credit in altero) die römische Kirche lehrt (Conc. Trid. Sess. VII. can. 13.), die Reformatoren aber alles Ernstes bestritten haben. Man kann sich für eine solche Anschauung nicht

Digitized by Google

etwa auf gewisse Wunderhandlungen Jesu, wie die Heilung des Sohnes des Königischen Joh. 4 oder der Tochter der Cananäerin Matth. 15, berufen, wo das Verhältniß allerdings ein solches ist; denn da ist nirgends gesagt, daß den so Geheilten auf diesem durch den Glauben der Eltern vermittelten Wege nun auch die Gnade zum ewigen Leben mitgetheilt worden sei. Nur wer überhaupt, wie Augustin allerdings thut, auch auf diesem ethischen Gebiete mit Verletzung des Begriffes der Persönlichkeit naturhafte Verhältnisse so geltend machen kann, wie in jenem peccare in altero geschieht, kann den specifischen Unterschied übersehen, der zwischen einer leiblichen Heilung und dem Seelenheil hier stattfindet. Es kann denn auch diese Ansicht in keiner Weise ein neutestamentliches Zeugniß für sich anführen, am wenigsten, wenn dabei, wie von römischer Seite geschieht, doch so ganz der volle Sakramentssegen auf diesem Wege mitgetheilt werden soll. Aber ebensowenig können wir mit Luther und der älteren evangelisch-kirchlichen Lehre mit Grunde die Behauptung wagen, daß die Kinder die Taufe *auf einen eigenen Glauben hin* empfangen. Denn einmal sagt auch von einem solchen die Schrift nichts — das oft angeführte Beispiel des Täufers [1]) spricht nicht von irgend einem *Glauben* des Kindes, sondern nur von einer göttlichen Geisteswirksamkeit an demselben von frühe an, während sonst die Propheten meist erst später vom Geiste ergriffen wurden: Luc. 1, 15 erläutert durch V. 80. — sodann wird der Grundbegriff des Heilsglaubens, als ethischpersönlicher That, aufgehoben, wenn er dem Neugeborenen zugeschrieben wird. Daher rührt auch die Unsicherheit in Luthers Aussagen über diesen Punkt, wenn er theils den Glauben der Eltern oder Pathen doch wieder wenigstens als vermittelnd einmischt, theils dem behaupteten Glauben der Kinder und seiner Wirksamkeit nachher unberechtigter Weise *Christum und seine Wirksamkeit substituirt* [2]). Auch die späteren Dogmatiker,

---

[1]) Die vielbenutzte Stelle Luc. 1, 15 in der üblichen ungehörigen Verbindung mit v. 41. soll ein bewußtes Glauben, Wahrnehmen, heilige Freude gar schon bei dem Embryo erweisen. Das ist freilich ein Unding für jede gesunde Physiologie und Psychologie. Aber es liegt dies auch in diesen Stellen durchaus nicht. Wie der Sinn der ersteren nur der im Text berührte ist (ἔτι ἐκ κ. nicht: ἐν κ.), so sagt die zweite nur, daß *Elisabet* beim Anblick der Maria vom prophetischen Geiste erfüllt und so freudig bewegt wurde, daß auch das Kindlein unter ihrem Herzen durch seine Bewegungen unbewußt ein Zeuge von dieser heiligen Erregung der Mutter an Seel' und Leibe wurde.

[2]) Cf. Cat. major: Puerum ecclesiae ministro baptizandum apportamus *hac spe et animo, quod certo credat*, et precamur, ut Deus eum fide donet, verum propterea non baptizamus, sed potius quod Deus ita faciendum nobis praecepit. Später aber wird dem Erwachsenen gesagt: Si non recte credidisti prius, crede tamen adhuc; und: Quocirca nimium utique confidentes et crassi sunt spiritus illi, qui ita concludentes inferunt: Ubi fides non est, ibi nec baptismus rectus esse potest. Quasi ita velim concludere: Si fidem non habuero, sequitur *Christum nihil esse*. Hier übersieht Luther in seiner praktisch polemischen Argumentation eben den für das Denken so wesentlichen Unterschied zwischen einem *subjektiven Glauben des Kindes*, den es noch nicht haben kann, weil es überhaupt noch kein subjektives

Digitized by Google

wie Joh. Gerhard, gestehen unverhohlen, daß man diese fides infantum nur einfältig glauben, aber gar nicht begreifen könne. Eine unwillkürliche Folge dieser Sachlage ist es denn auch, daß das lutherisch-kirchliche Taufformular thatsächlich doch den Glauben der Pathen in Anspruch nimmt, und sie für den Täufling bitten und bekennen läßt. Dies hat z. B. Zinzendorf in dem den Brüdergemeinen von ihm hinterlassenen Taufformular ausdrücklich nicht gethan und bezeugt anderwärts, daß er nicht begreife, wie man meinen könne, ein solches Armkind mache da einen Bund mit Gott, aber Gott mache allerdings seinen Bund der Gnade mit jenem und das sei es, worauf es hier allein ankomme und was für diesen Zeitpunkt vollständig genüge.

In diesem Sinne müssen auch wir auf Grunde unserer gesammten bisherigen Lehrdarstellung in der Anthropologie und Soteriologie und im Einklang mit dem biblisch-evangelischen Begriff vom persönlichen Heilsglauben und seiner Bedeutung das heilige Recht zur Kindertaufe anders begründen[1]).

Erstens, sofern die Gnade eine rechtliche ist, ruht dies Recht darauf, daß das neugeborene Kind als „vom Fleische geboren und daher selbst Fleisch" (Joh. 3, 6.) unvermeidlich seinen Antheil hat an dem Sündenerbe der adamitischen Menschheit (Ps. 51, 7.) und der darin begründeten relativen Zorneskindschaft (Eph. 2, 3.), noch ganz abgesehen von irgend welcher persönlich bewußten und freien Aneignung dieses sündigen Princips im Herzen und Leben, so daß also allerdings Grund zur Taufe da ist; während das Kind zu gleicher Zeit, ja gerade darum, weil es auf diesem unfreien Wege als sündiges in die Welt tritt, ebenso gewiß Objekt der göttlichen Heilsgnade in Christo über diese ganze gefallene adamitische Menschheit ist, so daß also auch ihm diese Gnade durch die Taufe zugesichert werden darf und kann, sofern nur dabei von ihm nichts anderes vorausgesetzt wird, als das, was wirklich und allein da ist, nämlich die reine Passivität — das obicem non ponere gratiae. Wir sagen nicht: qui peccavit in altero, credit in altero, aber: qui peccator factus est alterius culpa, salvatur in altero, wie dies Paulus Röm. 5. sagt.

Dazu kommt, daß insonderheit die Geburt eines Kindes schon von christlichen Eltern eben ein vorläufiges geschichtliches Thatzeugniß der Erwählung desselben zum Himmelreich, ein Akt äußerer Berufung (cf. § 51.) ist, welchen Nichts, als ein später eintretendes freibewußtes, persönliches

---

geistiges Bewußtsein hat und einer vorbereitenden und segensreichen objektiv göttlichen Wirksamkeit an diesem zu geistig sittlicher Entfaltung bestimmten Wesen. Diese ist darum allerdings möglich, weil das Kind auch als infans die anima rationalis hat; aber weil es den usus derselben noch nicht hat, ist ein subjektiv persönlicher Glaube bei ihm nicht möglich. Vgl. Schmid, de baptismo § 54 Anm. 10. und J. Köstlin, Luthers Lehre II, S. 92 ff. 100.

[1]) So im Wesentlichen auch Spangenberg Idea § 141. und Melanchthon loci ed. 1559. De baptismo mit seinen vier Argumenten, vgl. besonders das vierte.

Widerstreben des Individuums zunichte machen kann. In diesem Sinne sagt Paulus (1 Cor. 7, 14.), daß die Kinder gläubiger Eltern, selbst wenn nur Vater oder Mutter gläubig ist, auch unabhängig von der Taufe — denn diese dürfen wir, wie er sie nicht erwähnt, gerade unter solchen Verhältnissen einer gemischten Ehe am wenigsten ohne Weiteres voraussetzen — eine verheißungsmäßige Segenserbschaft haben, vorläufig vor Gott „heilig“ d. h. auserwählt und in Gnaden sind. Darin liegt aber dann indirekt allerdings dies, daß gläubige Eltern ihnen diese Gnade gewiß auch durch das geordnete Mittel des Eintritts in das Gnadenreich sofort ausdrücklich zusichern und versiegeln lassen dürfen, umsomehr, da sie, in deren Wesen und Leben nun einmal das des Kindes ganz und gar wurzelt, alle überhaupt vorhandenen Mittel in Händen haben, um durch eine vom Gebet getragene Erziehung im Herrn diesen Segen fleißig zu behüten und zu pflegen.

Zweitens ist zu beachten, daß, sofern die Gnade nicht bloß eine rechtliche, Sündenvergebung, sondern zugleich eine ethisch-dynamische, Neubelebung am Geiste ist, alle solche innere Wirksamkeit der ziehenden, vorbereitenden, wie der neugebärenden und fördernden Gnade ja auch bei dem Erwachsenen ganz und gar von Gott uranfänglich ausgeht, und namentlich jene gratia praeparans, durch welche Gott im Menschen auf eine solche äußere, verheißungsmäßige Berufung die innere vollkräftige organisch aufbaut, sich zum großen Theil auch bei solchen, die später erst Christen werden, in die geheimnißvollen Gebiete des unbewußten, gleichsam embryonischen Seelenlebens zurückdatirt. Dies ist es, was der Herr ausdrücklich bestätigt, wenn er kleine Kinder (βρέφη) zu sich bringen läßt und segnet, ja ihnen das Himmelreich zuspricht (Matth. 19, 14.). Damit sagt er nicht nur, im Sinne unseres ersten Satzes, daß durch ihn, kraft seiner Versöhnungsgnade, solche nicht widerstrebende Kleine auch schon Theil haben an der Gotteskindschaft im Gottesreiche, sondern auch, daß ihr Herz schon eine empfängliche Stätte für die erziehende und erneuernde Wirksamkeit des Gottesgeistes sein könne und solle, durch welche die rechtliche υἱοθεσία sich ethisch erfüllt. Hat er damit auch nicht unmittelbar „geboten“, solche Kinder sofort zu taufen, so erlaubt er dies doch damit durchaus, und die Kirche gründet mittelbar mit gutem Recht ihre Kindertaufe auf diese Stelle, namentlich in Verbindung derselben mit der anderen verwandten (Matth. 18, 3.), wo der Herr gerade den kindesmäßigen Herzenszustand willenloser Hingebung als den einzigen bezeichnet, dem sich auch bei dem Erwachsenen das Himmelreich öffnet. Wir haben die tiefe Wahrheit davon in der Lehre von der Aneignung des Heils mit Nachdruck hervorgehoben (cf. § 55.) und überhaupt als Grundaxiom von Anfang an geltend gemacht, daß der Mensch auch als Erwachsener überall die göttliche Gnade nur einfach hinzunehmen, zu empfangen, ihrem Wirken nicht zu widerstreben habe. Muß sich dies bei dem Erwachsenen, wo schon ein verkehrtes Leben der sündigen Natur ausgebildet ist, nothwendig in einer frei bewußten Negation desselben, als „Umkehr“ (l. c.), μετάνοια,

Digitized by Google

äußern, die dann auch zur Bedingung der Taufe wird, so ist dies bei dem kleinen Kinde etwas Anderes. Hier liegt ein vor der Hand noch ganz widerstandloses Gefäß der Gnade vor und wir dürfen ein solches Kind getrost zur Taufe bringen, zwar nicht „hac spe et animo, quod certo credat“, wohl aber quod certo non repugnet.

Freilich muß zu dieser objektiven Gnadenerlangung durch den mit dem kleinen Täufling geschlossenen Bund Gottes seiner Zeit nothwendig die subjektive freibewußte Aneignung dieser Gnade seinerseits im persönlichen Glauben, seine Bundschließung mit Gott aus gutem Gewissen hinzutreten, aber dazu ist eben der Weg durch nichts besser gebahnt, als dadurch, daß er schon jetzt objektiv und unvorgreiflich der künftigen freien Entscheidung in diesen Gnadenstand der Gemeinschaft mit Gott durch Christum eingesetzt wird. Die wesentliche Grundbestimmtheit und Ordnung der hier einschlagenden Momente, wie wir sie bei der Taufe im Allgemeinen und als Taufe der Erwachsenen festgestellt haben, wird dabei nicht alterirt. Auch dem Erwachsenen ist die Taufe zwar einerseits Siegel der bereits in ihm gewirkten Glaubenswilligkeit, aber auch andererseits und hauptsächlich Gnadenmittel, Gottespfand einer jetzt erst mitgetheilten und noch weiter mitzutheilenden Gnade. Auch bei ihm ist das Fortbestehen dieses Gnadenbesitzes noch bedingt durch sein glaubensgehorsames Bleiben bei Christo und in der Taufgnade; die letztere ist, wie alle Gottesgnade in Christo, ethisch bedingt. So ist auch die Wirkung der Taufe beim Kinde keine magische, sondern durch die Art seiner späteren Entwickelung wesentlich bedingt, und es ist von keiner Bedeutung, daß das, was beim Erwachsenen in einen Moment zusammenfällt — oder doch fallen soll — hier der Natur der Sache nach zeitlich weiter auseinander tritt. Auch wird dem Kinde durch diese frühe Einpflanzung in Christum und seine Gnade für den Fall künftiger Untreue nicht etwa eine schwerere Verantwortung auferlegt, als sonst auf ihm ruhen würde, wie man im Anschluß an jene in der alten Kirchenzeit häufigen Bedenken gegen die frühe Taufe auch Erwachsener, und in Uebereinstimmung besonders mit Tertullians Argumentation eben gegen die Kindertaufe [1]) allenfalls meinen könnte. Denn durch seine Geburt von christlichen Eltern und die dem entsprechende Hinweisung zu Christo von frühe an würde das Kind, einmal miterkauft durch Christi Weltverföhnung und zur Gotteskindschaft berufen, auch ohne die Taufe ganz in derselben Lage sein. Und ein jugendliches relatives „aus der Taufgnade Fallen“ vor der Zeit einer reiferen subjektiven Bekehrung, wie es allerdings so häufig eintritt, ist natürlich dem ethischen Gewichte und der persönlichen Verantwortung nach der absoluten Untreue, wie sie erst nach jenem Vorgang bei dem Erwachsenen eintreten kann, noch in keiner Weise gleich, leitet vielmehr oft erst auf recht kräftige Weise die entscheidende Bekehrung ein. Für den normalen Verlauf aber bleibt es unter diesen

[1]) Er sagt: Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem, quam dilationem.

Digitized by Google

Verhältnissen, wo man so glücklich ist, es inmitten christlicher Gemeine nur noch mit einer unmündigen Kinderseele zu thun zu haben, gewiß das Sachgemäßeste und Heilsamste, die alle weitere Entwickelung in der Gnade begründende objektive Gottesthat und Gabe in dieser vollen sakramentlichen Gestalt gleich am ersten Anfang entscheidend zu Grunde zu legen.

So ist dies Recht zur Kindertaufe ein zwar nicht im Buchstaben der Schrift unmittelbar, aber mittelbar durch den Geist und Gesammtzusammenhang ihrer Lehre tiefbegründetes, und wenn die Kirche dies nach ihrer göttlichen Berufung, an der Hand der Schrift sich durch den Geist in die ganze Wahrheit leiten zu lassen, zuversichtlich erkennt, wie sie gethan hat, dann wird die Benutzung eines solchen Gnadenrechtes ihr an ihrem Theil allerdings zur heiligen Pflicht, deren Nichterfüllung ihr Sünde sein würde. Sie kann den Dissensus nur, wenn er aus treuer Gesinnung erwächst, dem Herrn stehen lassen, und muß dies, ohne sich aber ihrerseits dadurch beirren zu lassen (Röm. 14, 1 ff. V. 5; Phil. 3, 15.).

Dagegen hat die Kirche, und in ihr jedes christliche Elternpaar, dann freilich auch um so bestimmter die ebenso heilige Pflicht, nun das ihren Kindern vor der Hand anvertraute Gnadengut nicht zu verwahrlosen, sondern durch treue Erziehung im Herrn, soviel Menschen vermögen, pflegen zu helfen. Die Pflicht der Kirche insonderheit ist es, in dieser Hinsicht auf die Eltern zu sehen, sie darin zu unterstützen und zu fördern. Und hier ist denn allerdings ein Punkt, wo die Kirche, wenn sie ihre Stellung und Aufgabe recht versteht, unlauteren Eltern gegenüber in den Fall kommen kann, die Kindertaufe nach Umständen nicht zu gewähren, sondern zu verweigern, nämlich in Familien, wo es nach allem menschlichen Urtheil gewiß ist, daß eine christliche Erziehung nicht, sondern vielmehr das bewußte Gegentheil stattfindet, indem die Eltern nicht nur gleichgültig Nichts thun — denn in diesem Falle kann ja die Kirche ihrerseits umsomehr thun, und so das ersetzen, was die Eltern versäumen, — sondern ihr vielmehr jede geordnete Einwirkung auf die Kinder, jedes Katechumenat derselben principiell oder doch thatsächlich verwehren. Wenn hier die Kirche, wie auch die evangelische in ihrer engen Verbindung mit dem Staate bis auf unsere Zeit gethan hat, statt solcher heiligen Selbstbeschränkung vor dem Herrn sich vielmehr dem schmählichen Knechtsdienst gegen staatliche Forderungen bis zur Mitwirkung bei seinen polizeilichen Zwangstaufen unheilig hingibt, so handelt sie nicht geistlich, sondern fleischlich und darf sich nicht wundern, wenn der Baptismus bei einer solchen Taufpraxis auch ihre Tauflehre mit Erfolg angreift. Der Mangel rechter kirchlicher Zucht ist hier sehr fühlbar. Kann man auch durchaus nicht sagen, daß Kinder von Excommunicirten unter allen Umständen nicht zu taufen seien [1]), denn die Verhältnisse sind hier im Einzelnen sehr verschieden, so ist es doch ein schweres Unheil gerade auch für diesen Punkt, die Tauffrage, wenn eine Kirche überhaupt gar nicht in der Lage ist, zwischen wahren Christen und offenen Feinden des Evangeliums einen institutio-

[1]) Dies sagt von seinem Standpunkte aus Ebrard: II. S. 629. Anm.

Digitized by Google

nellen Unterschied durchsetzen zu können. Hier am allermeisten liegt die reale Macht des Baptismus heutzutage und die Kirche wird derselben nicht Herr werden, wenn sie sich nicht entschließt, auf dem Wege, welchen sie in Bezug auf die Trauungsfrage wenigstens theilweise zu betreten begonnen hat, auch in Bezug auf die Kindertaufe, wenn gleich mit Schmerz, doch ohne Zagen fortzuschreiten.

Eine andere ist dagegen die Stellung des Getauften selbst. Für diesen muß nach unseren Resultaten im vorigen Paragraphen, mögen seine äußeren Verhältnisse gewesen sein, welche sie wollen, durchaus gelten, daß, wenn er, in der Jugend vielleicht völlig verwahrlost, nachher zum Glauben kommt, er nun in diesem Glauben sich an die in seiner Taufe vollzogene Gottesthat mit vollstem Rechte und zuversichtlich halten kann und muß. Denn für den Glauben ist dieselbe vollzogen, ein vor der Hand ruhender Schatz, welcher eben nur der subjektiven Glaubensergreifung harrte, um zu voller Segenswirksamkeit entbunden zu werden. Eine Wiederholung der Taufe wäre auch hier in keiner Weise am Platz. Dagegen ist es ein zwar nicht nothwendiger, aber angemessener und daher segensreicher Ausdruck der nun geschehenen inneren Erneuerung und Geistestaufe, wenn ein solcher sich Bekehrender jetzt durch die von ihm nachgesuchte Confirmation die empfangene Taufgnade sich von der Kirche segnend versiegeln läßt und dabei dem Herrn sein Taufgelöbniß im Glauben thut. Es ist ein Vorzug der evangelischen Kirche in England, daß sie in Bezug auf diese Handlung der Freiheit des Einzelnen mehr Raum läßt, als dies in Deutschland, ebenfalls hauptsächlich in Folge der zu engen Verbindung der Kirche mit dem Staate, der Fall ist. Daß für solche Unconfirmirte der Genuß des heiligen Abendmahls wegfällt, ist kein Schade, vielmehr nur ein Vortheil, denn wo noch kein persönliches Leben im Glauben durch die im Glauben empfangene oder verstandene Taufe gegründet ist, kann es auch selbstverständlich nicht durch das andere, eben dazu bestimmte, Sakrament gefördert und vollendet werden. Wenn gleich ein solcher todter Genuß desselben, wie Zinzendorf mit Recht oft nachdrücklich hervorhebt, weil in relativer Unwissenheit vollzogen, noch nicht das (absolute) Gericht nach sich zieht, so doch immerhin ein Gericht [1]), einen Unsegen, insofern es die Täuschung solcher todten Getauften befestigt, als seien sie vermittelst dieser ex opere operato stattfindenden Theilnahme an den kirchlichen Institutionen wirklich Christen und Gotteskinder.

Das Normale ist jedoch unter Voraussetzung einer nicht vergeblichen christlichen Erziehung durch die Eltern und die Kirche dies, daß die letztere im reiferen Alter durch Lehre und

[1]) So lautet des Apostels Aussage selbst in Bezug auf einen unwürdigen Genuß des Abendmahls von Christen, wie die corinthischen, welche keineswegs solche todte Unwissende sind. 1 Cor. 11, 29: κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει u. s. w. Luthers Uebersetzung ist hier entschieden falsch und mißverständlich. Vers 32 sagt ja grade, daß dies κρίνεσθαι ein παιδεύεσθαι ὑπὸ κυρίου sei, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν. Es ist also ein Gericht, welches grade bewahren soll vor dem Gericht.

Digitized by Google

Segen dem heranwachsenden Geschlechte in der Confirmation seinen Taufbund auf lebenskräftige Weise zur Erinnerung und selbstbewußten Glaubensergreifung bringt und so den Einzelnen zum mündigen vollberechtigten Gliede des Leibes Christi macht. Sie muß auch hierin einem Jeden, der sich nicht von vorn herein als unwürdig und widerspenstig erweist, ihrerseits die Gnade aufs Neue mit entgegenkommender Treue anbieten und zuzueignen suchen. Man kann zwar, wie bemerkt, nicht behaupten, daß ein solcher Akt an sich nothwendig sei und darf ihn nicht in diesem Sinne gar aus der früher angeführten Stelle Acta 8. biblisch begründen wollen, am allerwenigsten zu einem besonderen bischöflichen Vorrechte machen, wie die römische Kirche mit ihrem Sakrament der Firmung thut. Das Besondere jenes einzelnen Falles, wo der Geist den Getauften erst durch die apostolische Handauflegung zu Theil wurde, hatte seinen ganz speciellen ökonomisch-zeitlichen Grund in der nothwendigen Rücksicht auf die Schwachheit der Judenchristen. Höchstens kann eine mittelbare Begründung der Berechtigung einer solchen Handlung in freier Weise aus jener Stelle genommen werden. Im Wesentlichen aber war die ältere reformatorische, besonders lutherische Kirche ganz im Recht, wenn sie die Confirmation unter die freien Stücke rechnete und anfänglich nicht überall anwandte. Erst seit Spener ist dies nach und nach Sitte geworden.

Es ist daher auch nicht richtig, wenn in neuerer Zeit das Verhältniß von Kindertaufe und Confirmation vielfach so ist aufgefaßt worden, als würde in der letzteren die erstere als Sakrament erst vollständig, und das in der Taufe des Erwachsenen einheitlich erscheinende Sakrament träte hier in zwei Theilen auf. Dann wäre die Confirmation freilich eine absolut nothwendige. Aber hier liegt eine Verwechselung der Begriffe des Sakraments und des Bundes zu Grunde. Das Sakrament als solches ist eine das Bundesverhältniß zwischen Gott und dem Menschen begründende — oder, im heiligen Abendmahl, erneuernde — objektive Gnaden- und Lebensmittheilung von Gott. Diese objektive Sakramentsgabe als solche liegt in der Taufe, auch der des Kindes, allein und ganz. Sie kann, wo nöthig, erneuert, aber nicht jetzt zur einen und später zur anderen Hälfte mitgetheilt werden. Etwas Anderes aber ist das Bundesverhältniß, welches durch die Taufe zwischen Gott und dem Menschen begründet wird. Dies ist zwar auch, soviel an Gott ist, vom ersten Anfang an vorhanden, und tritt in segensreiche Kraft, aber sofern der Begriff des Bundes zwischen persönlichen Wesen, — und das ist nicht nur Gott, sondern auch der Mensch, nach Gottes Bilde geschaffen — nothwendig eine Thätigkeit von beiden Seiten erfordert, also auf Seiten Gottes wie des Menschen ethisch bedingt ist, ist dieser Gottesbund mit dem Unmündigen bei all' seiner Realität vor der Hand doch erst dann ein abschließend und endgültig verwirklichter, seines ewigen Bestehens versicherter, wenn das persönliche Ja und Amen von Seiten des Angenommenen erfolgt ist und in Treue bewahrt wird, und erst dadurch tritt die objektive Sakramentsgnade, obwohl vorher schon da und wirksam, in ihre volle objektiv-subjektive Erscheinung und Wirkungskräftigkeit. Dies hat die

Digitized by Google

ältere, vorpietistische Theologie allerdings nicht genugsam erkannt und betont, ähnlich wie sie in dem parallelen Verhältniß des ersten Menschenpaares zur gottesbildlichen Heiligkeit, die ihnen einerseits Gabe, andererseits aber doch erst noch Aufgabe war, nicht scharf genug unterschied (cf. § 29.). Wir müssen dies, um das ethische Grundprincip der Schrift zur vollen Durchführung zu bringen, wie dort, so auch hier mit Entschiedenheit thun und gewinnen nur so für das kirchliche Katechumenat der Jugend den rechten Trieb und Sporn, daß ein jeder früh Getaufte „mit Furcht und Zittern" in wahrer Bekehrung seinen Gnadenberuf und Erwählung fest machen lerne. Dies ist die Wahrheit des Pietismus und seine hohe kirchliche Bedeutung nach dieser Seite hin, welche nie mehr außer Kraft treten darf.

Aber damit ist noch nicht der Confirmation die oben bezeichnete Stellung angewiesen. Denn gerade unter normalen kirchlichen Verhältnissen kann und wird schon lange vor dem für diesen Akt im Allgemeinen passenden Alter ein oft verhältnißmäßig sehr entwickeltes neues Leben in der Taufgnade da sein, wovon im Kreise lebendiger Gemeinen und Familien zahlreiche gesegnete Beispiele sich finden, und es tritt dann die Vollziehung des Bundesverhältnisses von der subjektiven Seite viel früher ein. Gewiß kann und soll auch dann, und ebenso in minder günstigen Verhältnissen, mit jenem kirchlichen Receptionsakt des gereiften Katechumenen eine neue kräftige und vielleicht für den Einzelnen sehr entscheidende Entfaltung des Taufsegens verbunden sein, und die Sitte der allgemeinen geordneten kirchlichen Confirmation ist daher eine sehr zu empfehlende, in jeder Hinsicht angemessene. Aber ebenso gewiß ist, daß in manchen Fällen, auch wo die wesentlichen objektiven und subjektiven Bedingungen für die Vollziehung der Confirmation da sind, dieselbe doch nicht von so besonders merkbaren Lebensäußerungen begleitet ist; ja man wird sagen müssen, daß gerade, wenn unter normalen kirchlichen Umständen mit diesem Akt nicht zu lange zu warten sein, sondern derselbe an der Schwelle des erwachsenen Alters an der glaubenswilligen Jugend zu vollziehen sein wird, meistens ein späterer Zeitpunkt erst eine recht gründliche und entscheidende Bekehrung bringt. Denn diese ist ja durch eine tiefere Selbsterkenntniß bedingt, die in der Regel erst nach manchen späteren Lebenserfahrungen dem wirklich Erwachsenen kommt. Es gilt hier das, was wir von der Taufe auch der Erwachsenen sagten, in noch viel höherem Grade, und ein Wartenwollen auf die „vollendete Wiedergeburt" wäre hier nicht weniger ungehörig und vergeblich als dort, weil es sich hier eben um schon Getaufte, inmitten der Gemeine Erweckte und Glaubenswillige handelt, die, weil und sofern sie dies sind, nun durch nichts Anderes schneller und sicherer zu rechten Gläubigen und Gotteskindern erwachsen können, als dadurch, daß ihnen der Taufsegen kräftig erneuert und die volle Theilhaftigkeit an der Gnade des neuen Bundes auch in der Gestalt des anderen Sakramentes eröffnet und zugesichert wird.

Diese Erwägungen führen uns schließlich wieder auf die Frage zurück, was denn eigentlich die Frucht der Taufe für das Kind sei, worin die

Digitized by Google

auch dem Unmündigen durch sie zu Theil werdende Gnade, genau formulirt, bestehe? Wir werden die Frage nach allem Bisherigen leicht beantworten können, und gewinnen dadurch zugleich die gerade in unserer Zeit so nothwendige scharfe Bestimmung unseres Standpunktes in Beziehung auf die Kindertaufe gegenüber den verschiedenen, noch ganz abgesehen vom Baptismus auch innerhalb der gläubigen Theologie beider kirchlichen Confessionen geltend gemachten Anschauungsweisen, wie sie sich z. B. in der Dogmatik von Ebrard auf reformirter, und von Martensen auf lutherischer Seite darstellen.

Wir können von unserem Standpunkte aus die Antwort nur so stellen: Das Kind empfängt in der Taufe nach der objektiv-rechtlichen Seite hin die gotteskräftige Lösung aus der erbsündlich bedingten Zorneskindschaft und Einpflanzung in die verheißungsreiche Gnadengemeinschaft Christi, sowie ihm nach der subjektiv-ethischen Seite hin das gotteskräftige Princip eines neuen Lebens, gleichsam als Pfropfreis, d. h. als Bestimmung und Anlage keimhaft eingegründet wird. Mit einem Worte: der göttliche Lebensgrund und Lebenskeim der Wiedergeburt wird dem Täufling mitgetheilt, — das Gleiche wie dem Erwachsenen dem Wesen nach, nicht das Gleiche nur dem Grade der Entfaltung nach. Die Kindertaufe ist sonach allerdings eine „modificirte Taufe" (Ebrard), aber modificirt nicht im wesentlichen, sondern nur im accidentellen, formalen Gebiet, wie in Bezug auf das Element, wo an die Stelle der Immersion mit vollem Rechte in der abendländischen Kirche die Adsperion getreten ist, so auch in Bezug auf das unsichtbare Gut. Die Erfahrung legt wenigstens da, wo die unter dem Begriffe der Pflicht von uns geltend gemachten Bedingungen nicht ganz fehlen, lautes Zeugniß ab für die Wirklichkeit und Wirksamkeit dieser Segensgabe zum Heil. Die Verkennung derselben hängt meist nur zusammen mit einem pelagianisirenden oder rationalisirenden Subjektivismus oder Formalismus des christlichen Denkens, welcher nur entgegenstehendem materialistischem und mechanischem Objektivismus gegenüber sein verhältnißmäßiges Recht hat. Dem ächten Geistesglauben geziemt es, beide Abwege soviel möglich zu vermeiden, auch gegenüber einem einseitigen Princip des Schriftbuchstabens, wie das des Baptismus, seiner Wahrheit aus dem Geiste der Schrift gewiß.

Ein Zuwenig, nach Art der erstgenannten Richtung, finden wir demnach doch auch bei dem reformirten Dogmatiker Ebrard [1]), wenn er die Taufe der Kinder eine modificirte nennt, aber eben nicht bloß im formalen Sinne, sondern wesentlich, so daß ihm die Confirmation hernach die nothwendige Ergänzung derselben bildet. Seine Unterscheidungen zwischen makrokosmischer und mikrokosmischer Erneuerung, zwischen dem Versetztwerden des Kindes in Christum und dem Eingehen Christi in den Erwachsenen bei der beiderseitigen Taufe, sein Bild von der Versetzung des Wildlings in die Baumschule des himmlischen Gärtners, um später

[1]) Vgl. Dogmatik II, § 536 ff.

Digitized by Google

veredelt zu werden, drücken die Kindertaufe doch zu sehr herab zu einem bloß vorbereitenden Weiheakt, fast nach Art der Johannistaufe, und haben ihre Wurzel in den ebenfalls zu mechanisch sondernden Bestimmungen desselben Dogmatikers in der Lehre von der Heilsaneignung, wo er die anagennetische Wirksamkeit Gottes scharf bedingt sein läßt durch die metanoetische Thätigkeit des Menschen. Von diesem Standpunkte aus kann, da die letztere bei der Kindertaufe natürlich noch fehlt, dieselbe allerdings nicht mehr im wahren Sinne als Bad der Wiedergeburt anerkannt werden. Unverkennbar aber in dem Gefühl, mit diesem Resultate ein tiefbegründetes Axiom des christlich kirchlichen Glaubensbewußtseins verletzt zu haben, bricht Ebrard selbst seiner Negation diese scharfe Spitze ab, wenn er schließlich doch wieder wenigstens „eine Art von geistlicher Empfängniß, ein erstes Anheben der wiedergebärenden Thätigkeit des heiligen Geistes" mit der Taufe des Kindes eintreten läßt.

Ein Zuviel nach der andern Seite hin scheint dagegen der lutherische Dogmatiker Martensen [1]) zu behaupten, und noch mehr thun dies Andere dieser Richtung, wenn sie den dreifachen Satz geltend machen: 1) die Taufe ist begriffsmäßig Kindertaufe, 2) die Taufe der Kinder daher die einzig oder doch eigentlich wahre Taufe, 3) die der Erwachsenen eine modificirte Taufe und nur Nothsache. Der erste Satz hat seine Wahrheit, die auch wir anerkannt haben, sofern nämlich die Taufe das Sakrament der Gründung des Gnadenstandes ist, und der Mensch grade da am allermeisten als Kind, d. h. rein empfangend, sich zu verhalten hat, er stehe in welchem Alter er wolle. In Folge davon ist alle wahre Taufe Kindes-Taufe, im Sinne von Matth. 18, 3 und damit ist indirekt auch das ausgesagt: die Kindertaufe ist wahre Taufe, wie die Taufe der Erwachsenen. Ebenso hat der dritte Satz eine gewisse Wahrheit, nämlich in seinem zweiten Theile, die wir ebenfalls nicht leugnen, insofern der Zustand der gepflanzten Kirche, welcher mit innerer Nothwendigkeit im Allgemeinen zur Kindertaufe führt, der vollkommenere und erwünschtere ist, als jene Anfangszustände, wo erst Einzelne sich aus der Finsterniß zum Lichte wenden. Indirekt kann danach allerdings die Taufe der Erwachsenen als Sache der Noth bezeichnet werden.

Aber falsch ist der erste Satz in dem Sinne, wie er, zwar nicht von Martensen, aber von den einseitigen Objektivisten gemeint wird, daß nämlich die Taufe ihrem Begriffe nach baptismus infantis, d. h. wesentlich ein Vorgang mit völlig passivem Verhalten des Menschen sei, statt der bewußten freien Reception. Falsch ist ebenso der dritte Satz in dem Sinne, wie er von jener Richtung eigentlich gemeint wird: die Taufe der Erwachsenen ist in sich selbst wesentlich eine unvollkommene, der Idee nicht adäquate, sofern eben hier nicht diese absolute Passivität statt findet. Danach ist endlich unter allen Umständen falsch und ohne jede Wahrheit der zweite Satz, daß die Taufe der Kinder die einzig wahre Taufe sei. Ein Jeder der, wie wir, principiell auf dem Satz von

[1]) Vgl. Dogmatik § 253 ff.

Digitized by Google

der persönlichen Receptivität des Menschen gegenüber aller göttlichen Heilswirksamkeit steht, muß hier mit Nothwendigkeit bei dem Satze stehn bleiben, daß die Kindertaufe darum, weil alle Taufe wesentlich doch Kindes-Taufe ist, auch wahre Taufe ist, obwohl das unerläßliche subjektive, ethisch bedingende Moment bei ihr erst später nachfolgen kann. Dies ist das einzig Consequente, wenn der Begriff der ethisch organischen Reception wirklich rein erhalten wird von jeder Beimischung frembartiger mechanischer Elemente, sei es einer manichäischen Passivität, sei es einer synergistischen Aktivität. Beide genannte Dogmatiker, der Reformirte und der Lutheraner, weichen, der Eine nach dieser, der Andere nach jener Seite hin aus und von dem Grundprincip ab, das sie sonst doch beide auch zu dem ihrigen machen. Und dabei ist Martensens Begründung seiner Darstellung nicht sicherer als die vorher angeführte bei Ebrard. Wirklich durchschlagend ist weder die philosophische aus den Begriffen der Natur oder Substanz, und der Individualität oder Persönlichkeit, welche zum Mindesten auf die Schrift nicht gestützt werden kann, aber auch auf rein speculativem Boden wol noch sehr der Modification bedarf, — noch die biblisch dogmatische aus der Eschatologie, welche auf eine totale geistigleibliche Verklärung des Menschen hinweise, und diesem Ende des Heilsganges müsse der Anfang desselben entsprechen, also naturhaft, substanziell, sein. Wir kommen auf diesen in die Lehre von den Sakramenten überhaupt, namentlich in unserer Zeit, tief eingreifenden Punkt bei der Lehre vom Abendmahl zurück und enthalten uns daher hier eines näheren Eingehns auf denselben.

Einem solchen Standpunkte gegenüber, zumal wenn er sich, wie gegenwärtig so oft geschieht, als den specifisch kirchlichen und allein wahren darstellt, muß man sich fast mehr mit dem von Ebrard vertretenen verwandt fühlen, aber es bleibt dabei, daß auch er doch nicht die reine Wahrheit nach Schrift und Geist ausspricht [1]). Dagegen müssen wir ihm

---

[1]) Ganz übereinstimmen können wir dagegen mit Darstellungen der L. von der Kindertaufe, wie die bei Nitzsch, System. 6. Aufl. § 192 Anm. und von Richter: Wesen und Recht der Kindertaufe, Stud. u. Krit. 1861, Heft 2. Verwandt mit der unserigen ist in manchen Punkten die Darstellung der Lehre von der Kindertaufe, welche Beck in seinem „Leitfaden der christl. Glaubenslehre" § 7 ff. gibt. Doch steht er mehr auf dem Standpunkt von Ebrard. Wenn er die Anfangstaufe der Jünger Jesu Joh. 4. als biblische Grundlage der Kindertaufe hinstellt und Joh. 7, 39. auch jetzt noch für die Kinder der christlichen Gemeine geltend macht, können wir ihm nicht beistimmen. Es scheint darin doch ein Zeugniß zu liegen, wie gerade eine vor anderen schriftgetreue Theologie sich davor zu hüten hat, daß sie nicht in eine so unmittelbare Uebertragung des Biblischen auf das Kirchliche gerathe, welche den geschichtlich bestimmten Unterschied beider Gebiete übersieht. Jetzt ist Christus verklärt und der Geist da, er kann also auch empfangen werden und wird in dem bestimmten hier möglichen Sinne auch von dem Kinde so empfangen, daß man nicht sagen darf, er wirke nur noch an ihm. Ist die Taufe — eines Erwachsenen oder eines Kindes — noch jetzt nur das, was jene Anfangs-

aus allgemeinen dogmatischen Gründen, (siehe die Lehre von der Erbsünde und deren Schuld), übrigens mit fast allen Neueren, ganz beistimmen rücksichtlich der in der lutherischen Kirche hergebrachten und von den älteren Dogmatikern auch theoretisch festgehaltenen Nothtaufe, noch dazu, in Abwesenheit des Geistlichen, durch die Hebamme! Abgesehn davon, daß es eine totale Verkennung des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen und in erster Linie der Männer ist, wenn hier ein Weib, und nicht der Vater als Hauspriester dem Träger des Amtes substituirt wird, kann eine solche Taufe überhaupt nicht als Sache der Nothwendigkeit angesehn werden. Sie ist etwas sehr Natürliches, durchaus Erlaubtes, aber nicht etwas Nothwendiges, solang der biblische und kirchliche Satz von der necessitas ordinata, non absoluta der Sakramente feststeht und die unbiblische, widerevangelische Ansicht von der ewigen Verdammniß des ungebornen und ohne Taufe gestorbenen Kindes ferngehalten wird, mit welcher die Consequenz eines nicht vorsichtig genug bestimmten Systems die Dogmatiker seit Augustin sowohl vor als nach der Reformation geplagt hat [1]). Wir werden schon durch unsere Resultate in der Lehre von Sünde und Gnade hier anderswohin gewiesen und werden in der Lehre von den letzten Dingen noch mehr sehen, wie es nur die unvollständige Eschatologie der Reformation insonderheit war, welche auch den evangelischen Dogmatikern an diesem Punkt soviel Schwierigkeiten erregte.

---

taufe Jesu und die Johannistaufe war, so ist dies nicht das Normale, sondern nur Folge menschlicher Gleichgültigkeit oder Unlauterkeit und Verwahrlosung.

Im Uebrigen freuen wir uns, in dem bezeichneten Werke, welches des Verfassers Glaubensüberzeugungen auch in Betreff solcher Punkte mittheilt, die in der „Lehrwissenschaft" noch nicht berührt waren, vielfältig eine Darstellung gefunden zu haben, welche mit unseren aus gleichem Quell geschöpften Resultaten in lebendiger Uebereinstimmung steht. Im Einzelnen der Lehrfassung wird sich freilich auch an solchen Punkten, z. B. in der Lehre von der Heilsaneignung, manche Differenz leicht erkennen lassen, welche der hier hervorgehobenen innerlich parallel steht.

[1]) Luther selbst theilt sie doch nicht ernstlich, wie Spangenberg (Idea, § 123) richtig bemerkt. Vgl. bei Köstlin II. S. 511.

Digitized by Google

§ 72.

II. Das heilige Abendmahl.

1) Dogmengeschichtliche Grundlegung.

Während in der alten Kirchenzeit nur noch die Keime zu den verschiedenen, später geltend gemachten Auffassungsweisen dieses Gegenstandes sich finden, bildete die mittelalterlich römische Kirche ihre materiell-magische Fassung allmählig aus und machte aus ihr eine der Hauptstützen ihres Gebäudes in Lehre, Cultus und Verfassung. Im Protest der Reformation gegen diese Verderbniß trat sofort der scharfe Unterschied zwischen der symbolisch praktischen Fassung Zwingli's und der substanziell mystischen Luthers hervor, welcher sich bald zu einem Gegensatze anspannte, so scharf als der gemeinsame gegen die römische Lehre. Die erstere wurde auf schweizerischer Seite durch die vermittelnde dynamisch mystische Auffassung Calvins nicht durchgreifend überwunden, und ebenso behielt auf deutscher Seite die lutherische Fassung zuletzt den Sieg über die gleichfalls vermittelnde mystisch praktische Melanchthons. Dagegen ist diese in Folge der pietistischen Bewegung von der Brüdergemeine im Wesentlichen vertreten worden und hat in der gläubigen Unionstheologie dieses Jahrhunderts eine weitverbreitete Aufnahme gefunden, während die neulutherische Theologie sie immer entschiedener bekämpft, sogar über die lutherisch-kirchlichen Symbole hinaus und auf Luthers private Aeußerungen zurückgehend.

Es bedarf eines einleitenden dogmengeschichtlichen Ueberblickes bei diesem Gegenstand mehr als bei dem vorigen oder irgend einem anderen Lehrstücke darum, weil derselbe mehr als andere in das praktische kirchliche Leben eingreift, und doch so geheimnißvoller Natur ist, daß er den entgegengesetztesten Ansichten einen Anfassungspunkt darbietet. In Folge dieser seiner eigenthümlichen Beschaffenheit ist es der List des Feindes gelungen, durch den Betrug der Sünde gerade dieses kräftigste und lebensvollste Einigungsmittel des Leibes Christi mit dem Haupte und aller seiner Glieder untereinander auf beklagenswerthe Weise zum Zankapfel der Christenheit zu machen. Wovon wir schon in der Gemeine zu Corinth auf mehr nur noch praktisch leichtfertige Weise die ersten Anfänge sehen, (1 Cor. 11.) davon zeigt sich in den späteren Kirchenzeiten der Fortgang im weitesten Umfange in der Gestalt unfruchtbarer dogmatischer Logoma-

Digitized by Google

chie über das Quomodo der göttlichen Heilsdarbietung in diesem Sakramente, durch welche die berechtigte Frage über das wesentliche Quid derselben fälschlich in den Hintergrund gedrängt wird. Durch das Pochen auf das rechte Wissen um die Art und Weise, bald im schlechten Sinne hochmüthigen Eigensinnes (1 Cor. 8, 1 ff.), bald in aufrichtiger vermeintlicher Glaubenstreue (Röm. 14, 1 ff. 1 Cor. 8, 7.), muß nothwendig der Genuß des wesentlichen Gnadengutes einem Solchen selbst verkümmert und Anderen verdorben werden, und dies ist erfahrungsgemäß zum Schaden der Glaubenseinigkeit und Liebesgemeinschaft der christlichen, leider auch der evangelischen, Kirche in dem Maße geschehn und geschieht noch heut, daß dies Gottesmahl der Gnade und des Geistes vom Herrn in der Christenheit schon lange in polemisch praktischer Beziehung die Stelle einnimmt, welche in der ersten apostolischen Zeit, laut den paulinischen Briefen, das Götzenmahl des Fleisches und der Welt inne hatte! Dies ist der Triumph des Feindes für die Zeit. Umsoweniger kann der evangelischen Glaubenstheologie die Aufgabe erspart bleiben, allen Schwierigken zu Trotz fortzuarbeiten an der Anbahnung eines solchen Verständnisses auch von diesem besonderen „Geheimnisse Christi" im Sinne des Geistes und der Liebe, welches im Stande ist, jenen der Kirche zugefügten Schaden in Gottes Kraft zu heilen. Und wenn auch die Erreichung dieses Zieles vielleicht noch weit hinaus liegt, während der eigenthümlich geheimnißvolle Karakter grade dieses Lehrstücks eine rein praktische Glaubenseinigung ja auch jetzt schon möglich macht, muß der Theologe doch jedenfalls auf dem Gebiete der darüber erhobenen dogmatischen Fragen sich orientiren, weil über dem Eifern um das Quomodo in verschiedener Weise, zusätzlich und abzüglich, abergläubig und ungläubig oder doch kleingläubig, in der That auch das wesentliche Quid, wie es der Herr seiner Gemeine gegeben hat und geben will, alterirt, entweder verbaut oder verkümmert worden ist.

Die altkirchliche Zeit ist in Bezug auf das Abendmahlsdogma noch nicht von so entschiedener Wichtigkeit, wie die späteren Perioden, und wir beschränken uns daher hier auf das Allgemeine und Nothwendigste [1]).

Die Eucharistie, das Mahl des gläubigen Dankgenusses der Erlösten, galt in der ältesten Kirchenzeit als *μυστήριον*, Mittel einer geheimnißvollen Verbindung der gläubigen Gemeine mit dem erhöheten Heiland, ohne daß man dabei das Verhältniß zwischen dem Sichtbaren, Brod und Wein, und dem Unsichtbaren, Leib und Blut Christi, allgemein übereinstimmend oder nach bestimmt gesonderten Richtungen genauer fixirte [2]). Wenn man, wie z. B. Justin und Irenäus, das Verhältniß als ein innigeres und objektives dachte, so glaubte man darin eine Art von er-

---

[1]) Diese Data können daher in keiner Weise darauf Anspruch machen, etwas Neues zu bieten, sondern wollen nur dem nicht näher orientirten Leser in kurzer Uebersicht eine Einleitung zu der eingehenderen Betrachtung der Streitfragen im Bereiche der evangelischen Kirche seit der Reformation geben.

[2]) Vgl. Münscher II, 16.

Digitized by Google

neuter Incarnation des λόγος σὰρξ in den Elementen sehen zu müssen, durch welche diesen eine göttlich geistige, auch den Leib zur künftigen Auferstehung nährende Kraft zu Theil werde. Aber andrerseits konnte man die letztere Vorstellung festhalten und doch, indem man sich diese Wirkung mehr psychisch vermittelt dachte, im Uebrigen jenes Verhältniß zwischen dem Herrn und den Elementen mehr nur als ein sinnbildliches betrachten. So mischen sich bei Tertullian und Cyprian Aeußerungen, die mehr eine symbolische Auffassung aussprechen, mit solchen, welche ohne Weiteres Aeußeres und Inneres identificiren. Noch bestimmter huldigt der symbolischen Betrachtungsweise Clemens von Alexandrien, doch so, daß er dabei immer eine innige Verbindung der Seele mit dem Logos behauptet, dessen Kraft in dieselbe eingeht und sie göttlich vergeistigt. Am bestimmtesten tritt jene Ansicht bei Origenes hervor, nebst der Betonung des geistigen Genusses im Glauben als des allein segenskräftigen. Dabei bezeichnen Justin und Irenäus das Dankmahl auch schon als Dankopfer der Gemeine, und Cyprian als ein vom Priester dargebrachtes Opfer, welches das ursprüngliche Opfer Christi zwar nicht wiederholt, aber nachbildet.

Jedenfalls ist in den ersten Jahrhunderten der alten Kirchenzeit keine der späteren kirchlichen Theorieen über das Mahl des Herrn schon bestimmter ausgebildet, so mannigfach sich auch die ersten Ansätze und Keime dazu hie und da nachweisen lassen [1]).

In der zweiten Periode wird von manchen morgenländischen Theologen, zum Theil in Zusammenhang und Parallele mit der schärferen Reflexion über den Unterschied des Menschlichen und des Göttlichen in der Person Christi, Sichtbares und Unsichtbares auch beim Abendmahl mehr gesondert, so unter Andern von Eusebius von Caesarea, Gregor von Nazianz („ἀντίτυπα“) und besonders von Theodoret, dem Geiste dieser antiochenischen Schule gemäß. Im Allgemeinen aber war doch die weniger reflectirende Vorstellung von einer geheimnißvollen Consubstanzialität des Sichtbaren und des Unsichtbaren die herrschende und wurde es immer mehr. Dabei wechseln übrigens symbolische und concret realistische Ausdrucksweisen noch vielfach miteinander ab und die letzteren gehen in ihrem rhetorischen Tone oft bis zu der Vorstellung von einer eigentlichen Verwandelung fort, so daß nur die ersteren durch ihr Daneben stehen wiederum das Gegengewicht bilden. So z. B. bei Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Chrysostomus. Weniger kann dies von Augustin gesagt werden, der mitunter sehr bestimmte Aeußerungen im Sinne des symbolischen Verhältnisses hat (similitudo quaedam; panis secundum quendam modum corpus Christi). Und dann dachte man sich doch auch in jener Zeit nach der anderen Richtung hin die höhere Weihe dieser signifikanten Elemente immer mehr als verursacht durch eine wunderbare Verbindung Christi mit denselben nach seiner göttlich geistigen Lebensmacht und nicht eigentlich als Verschmelzung des verklärten Leibes Christi mit dem sichtbaren Stoffe. Dabei verwarf Gela-

[1]) Vgl. Hagenbach, Dogmengeschichte I, S. 232.

Digitized by Google

sius von Rom (um 500) noch ausdrücklich die Idee einer Verwandelung der irdischen Stoffe; sie war demnach aber doch vorhanden und von Vielen gebilligt. Die Idee des Opfers, nicht nur als Dankopfer sondern auch als Sühnopfer, wird in dieser Zeit immer häufiger und bestimmter ausgesprochen, von Gregor dem Großen auch die tägliche Wiederholung des Opfers Christi durch den Priester. Damit war für die weitere Entwickelung der herrschenden Anschauungsweise in der Folgezeit die Bahn vorgezeichnet.

Im Mittelalter trat mit der ausgebildeten Wandelungslehre zuerst Paschasius Radbertus, († 850) auf und fand damit so allgemeinen Eingang, daß der damalige Widerspruch des Ratramnus († 870) und der spätere des Berengar von Tours (1050) gegen Lanfrank von der Kirche verworfen wurde. Hildebert von Tours brachte dazu den stempelnden Ausdruck „transsubstantiatio", und in dieser Gestalt wurde die Lehre von Papst Innocenz III. auf dem vierten Lateranconcil im Jahre 1215 feierlich bestätigt und zwar in engster Verbindung mit der Idee des priesterlichen Opfers, indem durch die Consekration des Priesters das Wunder als vollzogen galt [1]). Die allmählig entstandene Sitte der Kelchentziehung für die Laien wurde dogmatisch gerechtfertigt durch die Lehre von der concomitantia, welche schon Petrus Lombardus der Sache nach, Thomas von Aquino auch mit diesem Ausdruck hat, daß nämlich in jedem der beiden Elemente der ganze ungetheilte Christus sei und daher auch empfangen werde. Dieser Satz wurde später zu Costnitz, den Hussiten gegenüber, feierlich sanktionirt, während die griechische Kirche, sowenig sie sonst von der herrschenden Grundidee des Mittelalters über die Wandelung frei geblieben ist, den Laienkelch [2]) beibehalten hat. Im Abendlande gab die Einführung des Frohn (= Herren) Leichnamfestes (1264) der ganzen auf der Wandelungslehre ruhenden „Hostien-" Verehrung ihren populären Glanzausdruck und dem dogmatischen Werke seinen liturgischen Abschluß. Eine solche vollendete Verleiblichung des Dogmas ist aber bekanntlich immer von großer und nachhaltiger Bedeutung sowohl in kirchlich praktischer Hinsicht, als in Rückwirkung auf die dogmatische Anschauungsweise selbst.

Die Mystik hielt sich auch hier von dialektischer Systematik und Polemik fern und feierte ihrerseits in zum Theil wahrer Glaubensinnigkeit das Geheimniß der fortwährenden tiefsten Herablassung des erhöheten Heilandes zum Zweck der innigsten Verbindung der Gläubigen mit ihm. Doch spricht ein Mann, wie Hugo v. St. Viktor [3]) sich vorsichtig und mit dem deutlichen Bestreben aus, bei seinem Festhalten an der substanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den Elementen das

---

[1]) Jesu Christi corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina . . . . et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos etc.

[2]) Oder doch den Genuß des Weines mit dem Brode.

[3]) Liebner, Hugo v. St. Viktor, S. 451 ff.

Wesen und Ziel ihres Genusses in dem Empfang der „geistlichen Gnade für das Herz, die gläubige Liebe", zu zeigen und als Hauptsache zu betonen.

Später sind Anschauungen eines Theologen wie Johann Wessel [1]) sogar vielleicht ein Mitausgangspunkt für Zwingli bei der Bildung seiner nüchternen Abendmahlslehre geworden. Jedenfalls liegt es im Geiste der lebendig praktischen Mystik, daß sie weniger in theosophischer Vertiefung das — wenn auch nicht geleugnete — metaphysisch substanzielle, als das ethisch dynamische Wunder, weniger das Verhältniß der Selbstmittheilung Christi zu den Elementen, als zu den genießenden Gläubigen, die mittheilende und die empfangende Liebe, hervorhebt. Offenen Widerspruch gegen die Lehrentwickelung der herrschenden Kirche erhoben indeß nur Wenige, theils einen partiellen, wie Occam, der mehr im Sinne der Consubstanzialität lehrte, wie auch Johann von Paris († 1306) nur eine „impanatio" behauptet hatte, wonach die Substanz des Leibes Christi in die des Brodes eingehen und sich mit ihr verbinden soll, ohne sie aufzuheben, theils einen totalen, wie Wikliffe und, weniger nach Hussens Vorgange, als nach dem des Hieronymus von Prag, die Taboriten [2]). Die böhmischen Brüder beharrten in ihrer einfältig praktischen Betrachtungsweise bei den Worten der Schrift und kämpften am Anfang, besonders Lucas von Prag, ähnlich wie Luther gegen Zwingli und Carlstadt, gegen die taboritische Lehre ihrer „kleinen Parthei", weshalb sie sich mit der deutschen Reformation in dieser Hinsicht bald verstanden. Später dagegen näherten sie sich in Folge gewisser, ihrer Anschauungsweise allerdings von Anfang an eigenen Züge mehr der reformirten Richtung, mit deren vermittelnder Gestalt sie in Bucer und Calvin bekannt geworden waren. Jedenfalls lehnten sie es, noch zu Luthers Lebzeiten, bestimmt ab, in die speciellen Streitfragen einzugehn, welche die evangelischen Kirchen damals bewegten, und fanden sich in der Folgezeit am meisten in Einverständniß mit dem wittenberger Philippismus [3]).

---

[1]) Cf. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, IV. S. 562 ff.

[2]) Vgl. ihre Confessionen, von 1431, bei Lydius, Waldensia, p. 16 ff. Cap. VIII. und von 1443, bei Theobald, Hussitenkrieg, Thl. II. S. 123 ff. Art. XII., wo es heißt: Das Sakrament des Altars ist ein schlecht unverwandelt Brod, wie auch Wein, so ein Zeichen des Leibs und Bluts Christi, der im Himmel ist, welches ihm der Glaube zueignet, ohne welchen Glauben Keiner rem sacramenti, d. i. die geistlichen und himmlischen Ding, den Leib und das Blut Christi, empfangen kann.

[3]) Diese Verwandtschaft mit Melanchthon zeigt sich noch nicht in den ältesten Confessionen der Brüder (z. B. der von 1504, bei Lydius, Waldensia II, p. 1 ff. und p. 41 ff. in der Excusatio contra binas literas D. Augustini, 1508), wo sie ebenso scharf gegen den Taboritismus ihrer kleinen Parthei auftreten mußten, als gegen die römische Transsubstantiationslehre. Auch noch nicht in den von Luther mit billigender Vorrede begleiteten Ausgaben der Confessionen von 1532 (Wittenberg 1533) und 1535 (Wittenberg 1538). Dagegen ist jene Richtung sehr deutlich erkennbar in der ausführlichen „Apologie" vom Jahre 1538 (vgl. bei Lydius, Wald. II, p. 92 ff.), deren Auseinandersetzungen Luther kaum ebenso billigen

Digitized by Google

Die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts war es, durch welche diese Lehre mehr als jemals bis dahin in den Vordergrund gestellt wurde und eine, dem Verderben der römischen Kirche grade an diesem Punkte gegenüber heilig nothwendige, in der Art ihrer Geltendmachung aber in der That nachtheilige und beinahe unheilvolle Bedeutung für die evangelische Kirche bekam. Wenn die römische Kirche alle jene Bestimmungen des Mittelalters mit ihren Consequenzen in Dogmatik und Liturgik unverändert festhielt und durch das tridentinische Concil aufs Neue feststellte [1]), waren in Verwerfung wenigstens des direkt Widerbiblischen und Abergläubigen in Lehre und Praxis sämmtliche Evangelische einig. So namentlich in Betreff der Lehre vom priesterlichen Meßopfer, der bleibenden Verwandelung mit der Hostienverehrung in ihrem Gefolge und der Kelchentziehung.

Die Wandelung überhaupt, als momentane für die heilige Handlung, bekämpft Luther für seine Person nicht so, wie die Schweizer [2]), sondern will sich nur nicht darauf einlassen, im Wesentlichen aber steht er auf dem Grunde jenes Begriffs der Consubstanzialität, d. h. der zwar nicht materiellen — denn der eine Faktor ist eben ein übermaterieller, — aber doch substanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn, als verklärten, in den Elementen. Zu dieser Auffassung sieht er sich gedrungen durch sein nach seiner Ueberzeugung einzig mögliches und richtiges unmittelbar buchstäbliches Verständniß der Einsetzungsworte, in dieser Beziehung auf die Elemente. Er sprach seine Lehre besonders eingehend aus in mehreren Schriften, wie die vom Jahre 1525: „Verkünden wider die himmlischen Propheten", die vom

---

konnte, wie die früheren kürzer gefaßten Zeugnisse. Und doch war der Inhalt wiederum nicht schweizerisch, denn Calvin ist seinerseits mit demselben keineswegs zufrieden, sondern beschwert sich darüber in einem Brief an die Evangelischen Polens sehr ernstlich. Einen ähnlichen Karakter tragen spätere Ausgaben der Confession von 1535, wie die vom Jahre 1564 und 1573, welche letztere von der damals philippistischen Wittenberger Facultät ausdrücklich belobt wurde. Dies war der Lehrgrund, auf welchem sich der Consensus Sendomiriensis 1570 hatte aufbauen können, und keine der drei Partheien war diesem Einigungswerke so treu, als die Brüder.

Wenn sie sich aber hernach mehr und mehr mit den Reformirten Polens vereinigten, so hatte dies allerdings darin mit seinen Grund, daß sie in der letzten Zeit des Bestehens der Unität gerade auch in der Abendmahlslehre mehr dem calvinischen Standpunkte sich zuneigten. Davon zeugt die Behandlung des Dogma in der abermals erweiterten Ausgabe der Confession von 1535 im Jahre 1609, wo zwar die Lehrsätze nicht wesentlich verändert sind, aber denselben eine Auslegung und Begründung, z. B. mit Worten Theodorets und Augustins, gegeben wird, welche die Vorfahren nicht gebilligt haben würden. Allein dies war bereits eine Zeit, wo die Brüderunität nicht mehr war, was sie ursprünglich gewesen.

[1]) Cf. Sessio XIII. Cap. 4.

[2]) Cf. Artt. Smalc. P. III, Art. 6. De transsubstantiatione subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam etc.

Digitized by Google

Jahre 1527: „daß die Worte „„das ist mein Leib““ noch feststehn;“ ferner in dem „Großen Bekenntniß vom heiligen Abendmahl“, vom Jahre 1528 [1]). Hier besonders ist es, wo er die Möglichkeit einer solchen substanziellen Vereinigung der pneumatischen Leiblichkeit Christi mit den physischen Elementen gegenüber dem Begriff der Erhöhung Christi in den Himmel zu stützen sucht durch die auf den allgemeinen Begriff der gottmenschlichen communicatio idiomatum gegründete Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi. Mitunter faßt er dieselbe wirklich in völliger Allgemeinheit, wenn er z. B. sagt: „Er ist im Stein, im Feuer, Wasser, Strick — überall: er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach ihm“. Aber im Sinne dieser Einschränkung begnügt er sich anderwärts, nur die potentielle Allgegenwart des Leibes Christi, nach der Macht, als praesentia definitiva (multivolipraesentia) zu behaupten, und betont in dem späteren „Bekenntniß vom heiligen Sakrament wider die Schwärmer“ (1544) die Ubiquitätslehre überhaupt weniger. Dabei leugnet er nie das Tiefgeheimnißvolle dieses ganzen Verhältnisses, sondern spricht dasselbe vielmehr allenthalben bestimmt aus und bezeichnet es als den Gegenstand des demüthigen Glaubens. Ja Stahl hat gar nicht Unrecht, wenn er als die Grundeigenthümlichkeit der lutherischen Lehre den „mysterischen Gedanken“ bezeichnet; und wenn dieser Begriff eben in dem Sinn verstanden wird, wie er ihn meint, nämlich von dem für uns gnadespendenden, an sich aber metaphysischen Mysterium der wunderbaren Substanzeinverbindung zwischen den sichtbaren Elementen und dem unsichtbaren Leibe Christi, so wird dadurch treffend der specifische Grundzug bezeichnet, welcher die Anschauung Luthers allenthalben karakterisirt.

Dieser allbeherrschende Grundgedanke mit seinen unmittelbaren Consequenzen ist es, welchen auch die lutherische Kirche in ihren Symbolen durchgehend festgehalten hat. In diesem Sinne lehrt sie 1) in Betreff des Gegenstandes der Ausspendung, daß in mit und unter dem Brode und Weine der Leib und das Blut Christi dargereicht werde, 2) in Betreff der Art des Empfanges, daß derselbe mit dem Munde geschehe, — die sogenannte manducatio oralis — wobei, wie vorher eine materielle, räumliche „Impanation,“ so hier eine grobe „manducatio capernaitica“ (Joh. 6, 59.) ausdrücklich geleugnet wird, vielmehr eine m. supernaturalis behauptet wird. Daß „im Brode der Leib Christi mit den Zähnen zubissen werde“ hatte zwar Luther, wie früher, so auch noch in seinem Schreiben zu der Unionsversammlung zu Cassel 1534 behauptet, aber in die Kirchenlehre ist dies nicht aufgenommen worden. 3) In Betreff der Genießenden sagt diese, daß auch die Ungläubigen mit den sichtbaren Elementen den Leib Christi empfangen, nur sie eben nicht zum Segen, sondern zum Gericht.

---

[1]) Vergl. bei Walch XX, S. 186 ff., 950 ff., 1118 ff. und Gieseler III, S. 159.

Digitized by Google

In diesen drei Punkten wesentlich übereinstimmend, dagegen von manchen einzelnen Privatäußerungen Luthers absehend, geben diese Lehre mit steigender Bestimmtheit und Ausführlichkeit die Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche [1]). Besonders die ausführliche doppelte Erörterung der Concordienformel zeigt sehr klar und scharf, mit Abweisung jeder, auch vermittelnden, abweichenden Auffassung, — denn gegen den Kryptocalvinismus war sie ja gerichtet — den dogmatischen Grundgedanken des specifisch lutherischen Standpunktes, den einer impanatio supernaturalis, wenn man sich so ausdrücken darf [2]). Aber wie sie dabei alle römischen Verirrungen und eigentlich materialisirenden Anschauungen, wie solche Luther selbst gelegentlich ausgesprochen, vorsichtig beseitigt, so ist auch bei dem, was sie behauptet, das bestimmende Interesse doch nicht, wie man vermuthen könnte, ein mehr speculatives oder theosophisches an diesem geheimnißvollen Substanzenverhältniß, sondern neben dem gleichen Blick auf das Schriftwort [3]), wie bei Luther selbst, namentlich das praktische, daß erstens Christi Leib und somit Er selbst nach seiner untheilbaren Wesenheit nicht ferne von uns im Himmel, sondern uns innig nahe sei [4]), zweitens, daß nicht menschliche Bereitung und selbsteigene Glaubensanstrengung das Sakrament erst machen müsse, sondern der schwache und stärkungsbedürftige Glaube es vorfinde [5]), und drittens, daß auch für die es Genießenden eine reale objektive Wirkung von dem Genusse ausgehe, die als selige für die Gläubigen um so gewisser werden soll, wenn selbst der Ungläubige sich ihr nicht entziehen kann, sondern sie nur in eine verdammende muß umschlagen sehen [6]). Der deutliche Beweis dafür, daß

---

[1]) Conf. Augustana Art. 10: Quod c. et s. Christi vere adsint et distribuantur vescentibus. Deutsch: unter der Gestalt des Brods und Weins. Apol. C. A. Art. 4.: „vere et substantialiter adsunt... et.. exhibentur cum.“ Artt. Smalc. III, 6: „non tantum dari et sumi a piis sed etiam ab impiis“. Cat. major. Hauptstück 5: — in et sub; minor: sub. Formula Concordiae, Epitome Art. VII. „Quaeritur, an in sacra coena verum c. et v. s. Domini nostri J. Christi vere et substantialiter sint praesentia atque cum pane et vino distribuantur et ore sumantur ab omnibus illis qui hoc sacramento utuntur, sive digni sint, sive indigni, . . . ita tamen, ut fideles e coena Domini consolationem et vitam percipiant, infideles autem eam ad judicium sumant.

Dagegen ist aber auch zu erinnern an jenes von Brenz verfaßte Syngramma der schwäbischen Prediger (1526), welches zwar gegen die Schweizer gerichtet war und von Luther sehr belobt wurde, gleichwohl aber in Bezug auf den specifisch luther'schen Gedanken weniger auf der Seite dieses Reformators steht, als auf derjenigen Calvins, noch mehr Melanchthons. Diese Schrift berührt sich in diesem Sinne sehr nahe mit der, später zu erwähnenden, nachbarlichen Confessio tetrapolitana auf reformirter Seite, die Luther sich auch gefallen ließ. Vgl. darüber J. Köstlin, Luthers Lehre, II. S. 141 ff.

[2]) Cf. Guericke Symbolik § 60. S. 432 ff.

[3]) Cf. F. Conc. Affirmativa 5, 8.

[4]) Cf. Negativa 11—13.

[5]) Cf. Negativa 14. Affirmativa 9. 10.

[6]) Cf. Affirmativa 7.

Digitized by Google

dies wesentlich praktische Interesse das entscheidende ist, liegt darin, daß diese Segenswirkung des Sakramentes hier wie in sämmtlichen symbolischen Schriften der lutherischen Kirche nur als eine geistliche bezeichnet wird — Vergebung der Sünden und Stärkung des schwachen Glaubens, wie dies auch Luther selbst in den Katechismen ausschließlich bezeugt [1]). Es ist wesentlich die gleiche Gnadenmittheilung, welche wie im Worte und in der Taufe, so auch im heiligen Abendmahle, nur durch verschiedene äußere Medien dem Glauben dargereicht wird. Allerdings hat Luther selbst auch eine abweichende Ansicht ausgesprochen, besonders seit dem Streite mit Carlstadt, nämlich, daß im Abendmahle im Unterschied von der Taufe und dem Worte unser Leib mit dem Leibe Christi gespeiset werde und daß es dann auch der Seele von Nutzen sei, wenn sie glaube, es sei Christi Leib, was der Leib esse [2]). Er beruft sich dabei auf Irenäus und Hilarius, welcher letztere sage: „Christus will in uns natürlich sein, beide in der Seele und dem Leibe, nach dem Worte Joh. 6, 56: wer mich isset, der bleibet in mir und ich in ihm. Isset man ihn geistlich durchs Wort, so bleibt er geistlich in uns in der Seele, isset man ihn leiblich, so bleibt er leiblich in uns; wie man ihn isset, so bleibet er in uns und wir in ihm" (l. c. p. 1093.). Aber auch hier ist das ihn beherrschende Interesse ja immer wesentlich das praktische, wie er denn auch den geistlichen Nutz des Sakramentes, „die Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit", gleich auf jenen leiblichen folgen läßt, und kirchlich symbolisch ist, wie gesagt, diese Lehre von dem letzteren nicht geworden.

Eine andere Frage aber ist nun erstens, ob dies wesentliche und tiefbegründete praktische Interesse wirklich nur durch diese specifisch luthe-

---

[1]) Cf. Cat. minor: Was nützet denn solch' Essen und Trinken? „Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit." l. c. S. 262. Ebenso im Cat. maj. p. 349: „Vergebung der Sünden, Stärkung des Glaubens und neuen Lebens. Obgleich das Werk am Kreuz geschehen und die Vergebung der Sünde erworben ist, so kann sie doch nicht anders, denn durchs Wort zu uns kommen. Denn was wüßten wir sonst davon? . . . . Nun ist ja das ganze Evangelium und Artikel des Glaubens: Ich glaube an eine heilige christliche Kirche, Vergebung der Sünden u. s. w. durch das Wort in dies Sakrament gesteckt und uns vorgelegt. Warum sollen wir denn solchen Schatz aus dem Sakrament lassen reißen, so sie doch bekennen müssen, daß eben die Worte sind, die wir allenthalben im Evangelio hören u. s. w.

[2]) Christus speiset uns mit seinem Leibe und Blute, auf daß unser Glaube und Hoffnung bestehe, daß unser Leib solle auch ewiglich leben von derselben ewigen Speise, dem Leibe Christi, den er leiblich isset, welches ist ein leiblicher Nutz ꝛc. Ferner: „Nun ist das nicht unnützlich, sondern seliglich, was den Glauben hebt, trägt und heftet. Desselbigen gleichen der Mund, der Hals, der Leib, der Christi Leib isset, soll seinen Nutz auch davon haben, daß er ewiglich lebe und am jüngsten Tag auferstehe zur ewigen Seligkeit. Das ist die heimliche Kraft und Nutz, der im Abendmahl gehet aus dem Leibe Christi in unseren Leib, denn er muß nütze sein und kann nicht umsonst da sein, darum so muß er das Leben und Seligkeit geben unserem Leibe, wie seine Art ist." (Walch XX. S. 1096 in der Schrift von 1527: Daß die Worte Christi ꝛc.)

Digitized by Google

risch-kirchliche Auffassung befriedigt werde, und zweitens, ob die Worte der heiligen Schrift wirklich so bestimmt und unzweideutig auf dies Verständniß hinführen. Darauf haben wir später einzugehen.

Zu jener Zeit urtheilte in beiderlei Hinsicht ganz anders die schweizerische evangelische Kirche. Im schärfsten Gegensatze gegen den geschilderten lutherischen Standpunkt hielt besonders Zwingli fest an der bloß symbolischen Beziehung der Elemente und der entsprechend bloß subjektiv-geistigen der Genießenden zu dem Leibe und Blute Christi. Die Elemente sind und bleiben ihm ausschließlich irdisch-natürliche, welche als nur intellektuell bedeutungsvolle Zeichen dem Genießenden das Gedächtniß der am Kreuze zu unserem Heil geschehenen Opferung des Leibes Christi erneuern, während der verklärte Christus mit seinem Leibe da bleibt, wohin er aufgefahren ist, im Himmel zur Rechten Gottes, circumscriptus ad dextram patris. Zwar ist dies Gedächtniß ein „dankbares" Herzensgedächtniß des Glaubens und die Zeichen als testamentarisch von Christo eingesetzte werden dadurch auch zu Pfändern, an deren gläubigen Genuß ein Segen geknüpft ist, aber derselbe besteht immer nur in einer allgemeinen Neuertheilung und Versiegelung der evangelischen Gnade überhaupt, der Früchte des Heilswerkes Christi, und wer das Sakrament so im Glauben genießt, der genießt es doch nicht — wie die äußeren Zeichen — mit dem Munde, sondern geistig, mit dem Herzen, wer aber ohne Glauben genießt, der genießt eben nur die für ihn bedeutungslosen äußeren Zeichen, und nicht den Leib und das Blut Christi, weil ihm dafür das Organ des gläubigen Herzens fehlt. In Bezug auf die drei vorher herausgehobenen Punkte ist also die Ansicht Zwinglis die gerade entgegengesetzte, als die der lutherischen Kirche. Er gründet dieselbe theils auf das „zu meinem Gedächtniß" in den Einsetzungsworten, und auf die auch sonst im neuen Testamente häufig von ihm gefundene uneigentliche Bedeutung des ἐστί, (namentlich in den Gleichnissen des Herrn, und in Stellen, wie Joh. 19, 26 — ἰδοὺ ὁ υἱός σου — ἡ μήτηρ σου) theils auf die Analogie der Taufe, wo auch das Wasser in sich immer nur Wasser bleibe, und auf die wesentliche Gleichheit des verklärten Leibes Christi mit dem unseren in Bezug auf Gebundenheit an Raum und Ort, ohne welche ein Leib eben nicht mehr Leib sei, sondern ein phantasma, Gespenst. Der innere Grund in der allgemeinen Geistesrichtung, welcher mehr als das Alles eigentlich bestimmend für Zwingli und die Schweizer wirkte, ist im Gegensatz gegen das oben bezeichnete lutherische und deutsche „mysterische" Princip ein ebensosehr „antimysterischer" Zug nach Stahls Ausdruck, und zwar antimysterisch in beiderlei Weise, sowohl gegenüber der mehr metaphysischen oder objektiv und sachlich-mystischen Anschauung, wie sie bei aller wesentlich praktischen Richtung der deutschen Reformation deren Abendmahlslehre bestimmt, auf das Verhältniß der beiden Substanzen zu einander soviel Gewicht zu legen; als auch gegenüber einer mehr subjektiv und persönlich, d. h. ethisch und praktisch-mystischen Auffassung, welche vielmehr die Wesensverbindung Christi mit den Genießenden beim Abendmahle zum Augenmerk hat. In

Digitized by Google

beiderlei Gestalt ist das mystische Element der zwinglischen Lehre fremd, wie er sie mehrfach positiv und polemisch ausgesprochen hat, während ihm ohne Zweifel Unrecht geschieht, wenn man ihm eigentlich rationalistische Motive dabei unterlegt, wie lutherischerseits lange Zeit üblich gewesen ist [1]).

Der bezeichnete allgemeine Grundkarakter einer allerdings mehr nüchtern verständigen Geistesrichtung beherrscht auch die übrigen reformirten Kirchenlehrer, aber dieselben nehmen zu gleicher Zeit doch zum großen Theil eine vermittelnde Stellung ein, insofern sie sich wenigstens dem oben genannten zweiten mystischen Elemente nicht ebenso verschließen, wie dem ersten, der specifisch lutherischen Lehre eigenthümlichen. Dies gilt z. B. von Bucer, welcher, nachdem sich die Einigungsversuche zwischen Luther und Zwingli auf dem Marburger Gespräch 1529 an dem „anderen Geist", den Luther in Zwingli fand, zerschlagen hatten, mit mehr Annäherung an des ersteren Axiome sich um Verständigung so eifrig bemühte und die „Wittenberger Concordia" von 1536 zu Stande brachte, die jedoch auch nicht von dauernder Geltung war.

Dasselbe gilt auch von Calvin [2]), der sich besonders anfangs an Zwinglis nüchternen Ausdrücken geradezu stieß und einen entschiedenen

---

[1]) Vergl. die Schriften: 1523. Christliche Einleitung für die züricher Prediger. 1530. Glaubensbekenntniß an Kaiser Karl V.; gegen Luther (seit 1525), besonders 1527 amica exegesis s. expositio eucharistici negotii ad M. Luth. u. a. m. Ihm ist im heiligen Mahle „der wahre Leib Christi gegenwärtig, fidei contemplatione," aber nicht «per essentiam et realiter.»

[2]) Vgl. Institutio lib. IV, cap. XVII. (p. 364 ff.) u. A. Quoniam mysterium hoc arcanae Christi cum piis unionis natura incomprehensibile est, figuram ejus et imaginem in signis visibilibus exhibet, ad modulum nostrum aptissimis, immo velut datis arrhis ac tesseris tam certum nobis facit, quam si oculis cerneretur, ... non secus animas nostras Christo pasci, quam panis et vinum corporalem vitam sustentant . . . . . ut dum hujus fieri nos videmus participes vivificae illius mortis virtutem certo statuamus in nobis efficacem fore . . . . . nempe vera sui (Christi) participatione nos vivificari; . . . . . hanc non aliam esse quam fidei manducationem fatemur, ut nulla alia fingi potest. Verum hoc inter mea et istorum (Zwingli) verba interest, quod illis manducatio est duntaxat credere, ego credendo manducari Christum, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque fidei esse dico: Eph. 3, 17. . . . voluit Dominus Joh. 6. non tantum docere in mortis resurrectionisque suae fide repositam esse nobis salutem, sed vera etiam communicatione fieri, ut vita sua in nos transeat, non secus ac panis vigorem corpori administrat. . . . Neque illi mihi satis faciunt, qui . . . . nos spiritus modo Christi participes faciunt, praeterita carnis et sanguinis mentione . . . . quamquam nihil demum restat, nisi ut in ejus mysterii admirationem prorumpam, cui nec mens plane cogitando, nec lingua explicando par esse potest. Docemur Eph. 1, 23; 4, 15; 1 Cor. 6, 15 . . . . . corpora nostra membra esse Christi. Quae omnia non aliter posse effici intelligimus, quin totus Christus spiritu et corpore nobis adhaereat . . . . .

Longe autem falluntur, qui nullam carnis Christi praesentiam in coena conspiciunt, nisi in pane sistatur. Ita enim arcanae Spiritus operationi, quae

und tiefen Zug zu jener persönlich praktischen Mystik wie in seiner Auffassung des Gesammtverhältnisses zwischen dem Wiedergeborenen und Christo, durch den heiligen Geist, so namentlich auch in seiner Abendmahlslehre bekundet. Dem specifisch lutherischen dreifachen Schibboleth gegenüber bleibt allerdings auch er der reformirten Grundanschauung getreu und konnte sich daher später unter dem Einfluß kirchlich-praktischer Interessen im Consensus Tigurinus von 1549 dem zwinglischen Bekenntnisse sehr nähern, und auch in seiner eigenen dogmatischen Behandlung der Lehre in der Institutio religionis christianae bestreitet er jene lutherischen Sätze ebenso bestimmt und deutlich, als diese seine Auffassung eben deshalb hernach von lutherischer Seite in der Concordienformel gerade so sehr wie die zwinglische verdammt wird, wenn sie nur unterscheidet zwischen groben und feinen Sakramentirern, die letzteren aber für die gefährlichsten erkennt. Aber auf der anderen Seite ist Calvin im weiteren Sinne des Begriffes und nach der bezeichneten zweiten Wendung desselben durchaus nicht „antimysterisch", vielmehr betont er das tiefe und große Mysterium im Abendmahl in diesem Sinne wiederholt auf das allernachdrücklichste. Er unterscheidet bestimmt zwischen dem Sichtbaren der Elemente und des Genusses derselben und dem mit dem letzteren verbundenen — gleichzeitigen — unsichtbaren Vorgang, aber dieser ist ihm keineswegs bloßes dankbares Glaubensgedächtniß der einmal geschehenen Heilsthat Christi, sondern vielmehr eine nach Christi Willen und Verheißung kraft seiner göttlichen Allmacht durch den heiligen Geist vollzogene objektiv wesenhafte und geheimnißvoll innige Glaubens- und Lebensvereinigung der empfänglichen Seele mit dem verklärten Herrn beim sakramentlichen Akt, und zwar nicht nur mit dem allgegenwärtigen Geiste Christi, sondern mit dem ganzen Christus in seiner gottmenschlichen geistleiblichen Verklärungsherrlichkeit. So kommt bei ihm der Begriff des Pfandes neben dem des Zeichens erst zu seiner Wahrheit und vollen Geltung, sofern derselbe bei jedem Sakramentsgenuß wirklich eine neue objektive Gnaden- und Lebensmittheilung verbürgt, deren Werth Calvin vollständig würdigt. Nur kann er von seinem allgemeinen theologischen und christologischen Standpunkte aus nicht ein, wenn gleich nur ausnahmsweise für diesen sakramentlichen Akt vollzogenes, „Herabsteigen Christi" auch nach seiner Leiblichkeit zu uns, geschweige denn den vollen lutherischen Begriff der Ubiquität, zugeben, sondern er denkt sich das Verhältniß vielmehr umgekehrt so, daß die Seele im Glauben durch den Geist zur Verklärungshöhe Christi in seiner himmlischen Herrlichkeit

---

nobis Christum ipsum unit, nihil reliquum faciunt. Christus praesens illis non videtur, nisi ad nos descendat, quasi vero si ad se nos evehat, non aeque potiamur ejus praesentia. Ergo tantum de modo quaestio est, quia Christum ipsi in pane locant, nos autem non ducimus fas esse, eum e coelo detrahere, ... confiteor mixturam carnis Christi cum anima nostra vel transfusionem, qualis ab illis docetur, me repudiare; nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare.

Digitized by Google

erhoben und so in Kraft desselben Geistes auf wunderbare und geheimnißvolle Weise, zwar nicht der Substanz des Leibes Christi — denn diese ist ihm eine begrenzte und untheilbare, — wohl aber der himmlischen Lebenskräfte desselben theilhaft gemacht werde. Daß in Folge der Dunkelheit dieser letzteren Vorstellung eine gewisse Unklarheit und Unbestimmtheit an Calvins Darstellung haftet, ist nicht zu verkennen, aber ebenso wenig, daß in ihr ein sehr bedeutungsvolles Moment zur Verständigung gegeben ist, solange nur die innerste ethisch-praktische Grundtendenz, welche wir doch als die eigentliche Seele auch der lutherischen Lehre erkennen mußten, über dem Haften an ihrer andersartigen Verleiblichung nicht vergessen oder verleugnet wird [1]).

Dies ist denn auch insofern für die kirchlich praktischen Verhältnisse von Bedeutung geworden, als die Bekenntnisse der verschiedenen reformirten Kirchen wirklich einen ähnlichen Unterschied mehr nur zwingli'sch äußerlicher oder calvinisch tieferer Auffassung der Lehre vom Abendmahle zeigen und besonders einige deutsch-reformirte Symbole diesen Zug zur Vermittelung sehr deutlich an sich tragen [2]). Alle sind einig in der Leug-

---

[1]) «Christi caro» in mysterio coenae non minus spiritualis res est, quam aeterna salus; — aliud est offerri, aliud recipi — nego «plus referre homines ex sacramento, quam vase fidei colligunt» (Augustinus). — Christum absque fide recipi, nihil magis consentaneum est, quam semen in igne germinare, — nusquam legimus Christum indigne recipiendo mortem sibi accersere homines, sed potius respuendo.

Illi de re stulte et temere concepta perinde tumultuantur, ac si inclusio Christi sub pane prora et puppis, ut ajunt, pietatis esset . . . falso jactant, id quod docemus de spirituali manducatione, verae et reali (ut loquuntur) opponi; quandoquidem nonnisi ad modum respicimus, qui apud eos carnalis est, dum Christum in pane includunt, nobis spiritualis, quia vis arcana Spiritus nostrae cum Christo conjunctionis vinculum est.

[2]) Von den vorcalvinischen schweizerischen Symbolen sind die wichtigsten: Die erste Basler Confession ed. 1534; die zweite Basler oder erste helvetische von 1536 (vgl. bei Meß I. S. 180 und S. 161 Art. 22), von welchen die erste kurz aber deutlich die Negativa ausspricht und doch zugleich schon Anknüpfungspunkte für die calvinische Fassung zeigt, so daß diese fast nur als eine Ausführung jenes ersten Zeugnisses erscheint; die zweite ist, obwohl unter Bucers Einfluß im Interesse der Concordia verfaßt, eher nüchterner. Unter den nachcalvinischen ist das hauptsächlichste Symbol die zweite helvetische Confession von 1566 Art. 21. — vgl. bei Meß I. S. 114), welche in großer Ausführlichkeit (46 Thesen) im Wesentlichen die calvinische Fassung, besonders auf Joh. 6. gegründet gibt, doch ohne das „hinuff in Gedanken gen Himmel lupffen" (1534) hervorzuheben.

Unter den deutsch-reformirten Bekenntnissen ist noch am meisten unbestimmt die Conf. Tetrapolitana 1530 (cf. Art. 18 bei Meß II. S. 49), übrigens so lautend, daß Melanchthons spätere selbständige Lehrweise ziemlich genau und mehr zum Ausdruck kommt, als in seiner eigenen gleichzeitigen Confession. Deutlicher schweizerisch bestimmt der Cat. Palatinensis, 1563 (Qu. 75 — 82), aber so, daß die doppelte Gnadenmittheilung, in Bezug auf den Kreuzestod Christi, „die Vergebung der Sünden", und in Bezug auf den Verklärten, die „Vereinigung mit seinem gebenedeiten Leibe durch den heiligen Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnet", deutlich ausgesprochen wird, und so der Begriff des „Pfandes" seinen vollen Sinn bekommt (cf. Quaestio 76 und 79). Endlich die Confessio

Digitized by Google

nung des dreifachen lutherischen Schibboleth[2], aber die letzteren betonen mit Nachdruck die beim sakramentlichen Akte stattfindende geistig-reale Mittheilung des verklärten Christus an die Gläubigen. Allerdings finden sie dieselbe auch sonst, außer dem Abendmahle, vermittelst der unio mystica durch den Glauben, in der Gemeinschaft des gesammten neuen Lebens aus dem heiligen Geiste mit Christo, aber da ja auch lutherischerseits im Gebiet der Symbole die Wirkung des sakramentlichen Genusses keine specifisch andere ist, als die Gnadenmittheilung durch das Wort, so kann das Verhältniß im letzten Grunde, d. h. wenn gleich nicht dogmatisch begrifflich, so doch unter kirchlich praktischem Gesichtspunkt immerhin so gefaßt werden, daß es sich hier nur um eine verschiedene Auffassung der Art und Weise handelt, wie diese Gnadenwirkung bei dem Sakramente geschieht [1]).

Dazu kommt, daß für eine solche Auffassung des Verhältnisses ein bedeutungsvoller geschichtlicher Ausgangspunkt auch auf Seiten der lutherischen Kirche gegeben ist in der späteren Lehrweise Melanchthons, wie er sie schon zu Luthers Lebzeiten annahm und nachher bis ans Ende festhielt [2]). Melanchthon war am Anfang wie in der Lehre vom freien Willen und von der Gnadenwahl, so auch in der vom Abendmahl ganz eines mit Luther und blieb es, so lange er dessen Auffassung für die biblische und altkirchliche hielt und in diesem Sinne ist auch die Fassung der Lehre in seiner Augustana zu verstehen [3]). Im Laufe des folgenden Jahrzehnds aber fand er sich genöthigt, jene Ueberzeugung in Bezug auf Schrift und kirchliches Alterthum aufzugeben, und nahm Anstoß an den Ausführungen Luthers im Sinne der Ubiquitätslehre. Auch er war, ob-

---

Marchica (Joh. Sigismundi) 1614 (Art. 8—13.) (cf. Meß II. S. 184) mit ausdrücklichem Bekenntniß zur Augsb. Confess. von 1530 und 1540 und, obwohl wesentlich reformirt, doch unverkennbar irenisch. Dasselbe gilt dann in noch höherem Grade von den Artikeln des ausdrücklich im irenischen Interesse angestellten Leipziger Gesprächs von 1631 zwischen brandenburgisch-hessischen und sächsischen Theologen (cf. Meß II. S. 214 ꝛc.), wo zwar der Dissensus in den drei Punkten, besonders dem zweiten und dritten, offen ausgesprochen, im ersten aber von Seiten der Reformirten ausdrücklich zugegeben wird, daß das unsichtbare Gut im Abendmahlsgenuß „nicht nur die Kraft, Nutz und Wirkung, sondern das Wesen und die Substanz des Leibes und Blutes Christi" sei, welche „zugleich mit den sichtbaren Elementen" genossen werde, und überhaupt geschlossen wird, daß unter diesen Umständen eine Vereinigung möglich sei, worüber von der anderen Seite „weiter in der Furcht des Herrn nachgedacht werden sollte." (Vergl. dazu auch die Ausführung des Thorner Gesprächs 1645 bei Meß II. S. 258.)

[1]) Selbst Luther war eine Zeit lang (1536—39) einer solchen Betrachtungsweise nicht unzugänglich; vergl. J. Köstlin, Luthers Lehre II. S. 210 ff., auch S. 147.

[2]) Nitzsch, Urkundenbuch S. 45 ff.; J. Müller, Union S. 325 ff. und J. Köstlin, Luthers Lehre II. 220 ff.

[3]) Vgl. Art. 10: . . . quod caro et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus; deutsch: unter der Gestalt des Brodes und Weines ausgetheilt und genommen (empfangen, von Allen ohne Unterschied, welchen es ausgetheilt wird).

Digitized by Google

wol in anderer Weise als die Schweizer und nicht in dem Grade, doch nach seiner Geistesart und in Folge seiner humanistischen Bildung mehr auf verständige Abgrenzung und Unterscheidung gerichtet, als Luther in seiner kühnen Intuition und concreten Unmittelbarkeit. So verbittet er sich in einem Schreiben an Brenz vom Jahre 1535 ausdrücklich die Einmischung scholastischer Grübeleien über das Wie der Gegenwart Christi im Abendmahl und bezog sich dabei ohne allen Zweifel auf Luthers Ubiquitätslehre und Unterscheidung der verschiedenen modi der Gegenwart Christi und seines Leibes, sowie andererseits auf die entgegenstehenden Deduktionen Zwinglis. In diesem Sinne spricht er sich auch in den locis von 1535 aus, beschränkte sich daher in der neuen Redaktion der Augustana von 1540 (der variata nach späterem Ausdruck,) auf die Formel: cum pane et vino vere exhibentur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini". Er bleibt durchaus bei dem realen adesse Christi im Abendmahle, betont aber nicht das Verhältniß desselben zu den Elementen, tadelt vielmehr die Papisten, daß sie darauf allen Nachdruck legten und nicht auf das Verhältniß zu den Gläubigen und die assidua praesentia Christi in diesen. „Christus sei nicht wegen des Brodes da, sondern wegen des Menschen". Er begründet daher auch Christi Gegenwärtigkeit im Abendmahle nicht in Luthers Weise oder sonst irgendwie als einzigartige, sondern durch seine allgemeine Verheißung, allezeit bei den Seinen sein zu wollen, Matth. 28, 20; und durch das darin gegründete allgemeine Grundverhältniß der Gläubigen zum Herrn, als des Leibes zum Haupte, durch die pneumatisch-organische Lebenseinheit, welche diesen mystischen Christus trägt im Sinne von Eph. 5, 30 und besonders 1 Cor. 10, 16., der *κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, welche Worte er noch 1559 in einem Schreiben an Friedrich III. von der Pfalz diesem als gewisse Formel in seinem Lande zur Anerkennung zu bringen räth.

Hierin liegt, daß er sich in Bezug auf jenes dreifache lutherische Schibboleth allerdings den Gegnern zugesellt und das metaphysische Mysterium im Verhältniß der Substanzen zu einander aufgegeben hatte. Nicht die Gegenwart Christi in den Elementen, sondern in den Genießenden bei dem Akte des Abendmahlsgenusses ist auch sein Gesichtspunkt. Damit ist aber, obwol Melanchthon dies nach seiner vorsichtigen und zurückhaltenden Weise niemals direkt ausspricht, auch der mündliche Genuß der Gläubigen und der Genuß der Ungläubigen fallen gelassen. Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß Luther in diesem Stück immer weniger mit ihm zufrieden und nahe daran war, gegen ihn zu schreiben, was jedoch der Kurfürst von Sachsen glücklich verhinderte [1]). Melanchthon aber würde es nie über sich gewonnen haben, öffentlich gegen Luther aufzutreten, um

[1]) Vgl. Nitzsch: „Luthern gereichte zu Verdruß und Verdacht, nicht was Melanchthon wirklich vom Abendmahle sagte, sondern daß er Etwas nicht sagte, was ihm seinerseits unerläßlich schien."

Digitized by Google

des Friedens der Kirche willen, an dem sein Herz hing, und er konnte eine solche Stellung seinem Gewissen nach einnehmen, „weil es ihm für seine Person bis ans Ende feststand, daß die Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und Luther sowenig als ein Dissens zwischen Brenz und Chemnitz die Einheit des Heilsglaubens störe“ (Nitzsch.). Und dies konnte ihm umsomehr Ueberzeugung sein, weil, wenn dieser Satz, den Begriff des Heilsglaubens streng und rein gefaßt, ja im Grunde auch von dem Dissensus zwischen Luther und Calvin, ja den Schweizern überhaupt, seine Geltung hatte, doch Melanchthons eigene Stellung zu dem Grundgedanken Luthers, der Seele seiner Lehre, ohne Zweifel wirklich noch eine andere war, als selbst diejenige Calvins.

Wenn nämlich Melanchthon so Manches nicht sagte, was Luther nicht missen wollte, so sagte er ebenso bei aller anderweitigen Uebereinstimmung mit der tieferen reformirten Anschauung doch ebenfalls Manches nicht, was diese ihrerseits in allen ihren Nüancen sagen zu müssen glaubte. Er betont nicht das Fernsein des Leibes Christi zur Rechten des Vaters im Himmel, redet von keinem „Hinauflupffen der Seele in Gedanken zum Himmel“, und beschränkt die Selbstmittheilung Christi nicht, ausschließlich der Substanz, bloß auf die Kraft und Wirkung. Vielmehr behauptet er noch in der letzten Ausgabe seiner loci mit Berufung auf denselben Hilarius, wie Luther, daß Christus beim Sakramente revera adest naturali in nobis veritate, und nach Cyrill: Christum non solum per dilectionem in nobis esse, sed etiam naturali participatione i. e. non solum efficacia sed etiam substantia. Daher bekämpft er ausdrücklich die profanas cogitationes, esse memoriam hominis mortui, ut sunt spectacula de Hercule et similia, und fordert den festen Glauben an Christi Opfertod und Auferstehung für uns, kraft deren er jetzt regiere und bei seiner Kirche sei und in dieser heiligen Handlung uns wahrhaft zu seinen Gliedern mache. Namentlich auf diesen letzteren Begriff kommt er immer wieder zurück, und setzt, wenn diese Gliedschaft Christi ihm freilich das ganze neue Leben umfaßt, also auch außer dem Abendmahle vorhanden ist und begründet wird, den besonderen Zweck der Sakramente darein, daß sie singulis applicant permissionem et in hac actione Christus nos (singulos) sibi tamquam membra adjungit. Damit war er, was die Wirkung des Abendmahls betrifft, mit den später zu kirchlich symbolischer Geltung gelangten Aeußerungen Luthers, wie wir sie besonders aus dem größeren Katechismus angeführt haben, im lebendigen und vollen Einklang und hatte dabei für seine Gesammtanschauung den Vortheil, daß er Wesen und Weise der sakramentlichen Mittheilung Christi mit dieser Wirkung derselben in genaueren Einklang setzte und somit auch das Verhältniß des Abendmahls znr Taufe und zum Worte harmonischer gestaltete. Denn solange nicht jener specifisch lutherische Satz von dem „leiblichen Nutz“ des Abendmahlsgenusses behauptet wurde, blieb auf jener Seite die einzigartige Nießung Christi im Abendmahl nach beiden Seiten hin in einer Incongruenz, welche eben nur mit der Behaup-

tung niedergeschlagen werden konnte, daß der Herr gerade hier auf eine so ganz besondere, einzigartige, Weise Dasjenige einmal habe vermitteln wollen, was er anderwärts doch auf andere Weise gleichfalls gebe. Spricht Melanchthon auch nicht bestimmt und positiv aus, daß Christus sich auch außer dem Sakramente den Seinen in der gleichen Weise mittheile, und daß diese stetige Selbstmittheilung durch den heiligen Geist im Worte und in den Sakramenten eben eine ungetheilte, geistleibliche sei, so irren wir doch wohl nicht, wenn wir seine Gesammtauffassung des Verhältnisses Christi zu den Seinen als einen, wenn auch nicht vollständigen, klar und tief genug durchgeführten Ausdruck jener praktischen, zunächst und wesentlich ethisch-persönlichen Mystik betrachten, welche, von aller theosophischen Vermittelung absehend, doch mit der Zuversicht des kindlichen Erfahrungslebens, im Glauben an die Verheißungen der Schrift, es sich nicht nehmen läßt, daß der Wiedergeborene in einer wesentlichen, objektiv-realen Lebensgemeinschaft mit seinem Heilande steht, welche, in der Taufe durch den Glauben gegründet, durch denselben Glauben und durch erneute gleichartige Selbstmittheilung Christi nun im heiligen Abendmahle fortgehend befestigt und vollendet werden soll.

Dieser tief positive Grundton der melanchthonischen Anschauung einerseits und die zurückhaltende Vorsicht andererseits, mit welcher Melanchthon seinen formellen Dissensus von Luther zeitlebens mehr angedeutet als ausgesprochen hatte, machte es möglich, daß man bis über seinen Tod hinaus wenig auf den letzteren achtete und die C. Aug. variata von 1540 nur als explicita und emendata neben der von 1530 dastand, bis die antiphilippistische Bewegung der siebziger Jahre dies änderte und von nun an mit der zur Ausrottung alles melanchthonischen Sauerteigs bestimmten Concordienformel nur die invariata als lauteres lutherisch-kirchliches Symbol galt. Man wollte von da an gerade auch an der lutherischen Abendmahlslehre nur noch „Seele und Leib“ im vollsten Sinne geltend sein lassen, weil man überzeugt war, daß jene nur in diesem, als entsprechendem Gefäße, sicher sei. Dies ist auch nicht ohne Wahrheit, und zwar in doppelter Hinsicht, einmal in praktischer, sofern die lutherische Fassung wegen ihrer handgreiflichen Objektivität und ihrer Anschließung an den Wortlaut der Einsetzungsformel namentlich für das unvermittelte Bewußtsein des gläubigen Volkes immer ein besonders wirksames Conservatorium jenes mystischen Grundgedankens bleiben wird, an welchem der lebendige und innige Glaube sein so tiefes Interesse hat. Sodann auch in höherer providentieller Hinsicht, weil diese mystische Grundanschauung sakramentaler Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Gott in Christo überhaupt, und im Abendmahle insonderheit, damals theils in Folge der eigenthümlichen Beschaffenheit und wirklichen Mängel der melanchthonischen Lehrart, theils aus allgemeinen geschichtlichen Ursachen noch nicht anderweitig so fest in Lehre und Leben ge-

Digitized by Google

gründet und eingewurzelt war, daß dies Kleinod anders als in der Form dieses auch metaphysich-mysterischen Abendmahlsdogmas nach Luthers Weise für die evangelische, zunächst die deutsch-evangelische Kirche hätte erhalten werden können [1]). Den Beweis dafür liefert die Thatsache, daß die reformirte Kirche, obwohl sie an jenem Grundgedanken der realen unio mystica doch ursprünglich, besonders in Calvin, durchaus auch ihren Theil hat, gleichwohl nicht nur in der Auffassung des Abendmahls im Allgemeinen immer der nüchterneren zwinglischen mehr sich zuneigt, sondern auch sonst in ihrem vorherrschenden Lehrtropus das Verhältniß der gläubigen Seele zu Christo viel mehr in vermittelter, intellektualistischer und nomistischer Weise auffaßt, als mit der innig unmittelbaren Mystik, welche in der lutherischen Kirche nie ganz verloren gegangen und durch die Richtung Arnds und Speners aufs Neue in ihrer Mitte lebendig geworden ist.

Auf diesem Grunde und in diesem Sinne war es denn auch, daß Zinzendorf, tief durchdrungen von dem johanneischen Grundprincip „Er in uns und wir in Ihm", insonderheit seine Auffassung des Abendmahls und der in demselben gegebenen besonderen sakramentlichen Vereinigung ganz dem lutherschen Begriffe analog gestaltete. Weniger ein exegetisches und dogmatisches oder gar theosophisches Motiv bestimmte ihn dabei, als eben dies praktische einer lebensvollen ethisch-persönlichen Mystik. Dabei läßt er sich jedoch mit gutem Grunde auf speziellere Bestimmungen des Mysteriums nicht ein, sondern sucht dasselbe in seiner Beschaffenheit und Bedeutung nur praktisch anschaulich und zugänglich zu machen, indem er, das bräutliche oder eheliche Gesammtverhältniß zwischen der Seele und

---

[1]) Was Lange (Positive Dogmatik § 111. S. 1151 ff.) in Bezug auf die mittelalterliche römische Gestaltung der Lehre und Praxis in Bezug auf das Abendmahl schön ausführt, daß selbst in diesen Verirrungen noch eine gewisse pädagogische Providenz erkannt werden dürfe, welche der gesunkenen Kirche ihr Allerheiligstes in eine geheiligte Monstranz einschloß, um es vor gänzlicher Profanation — gesetzlich sinaitisch — im schirmenden Dunkel zu verwahren, das hat wol eine gewisse Geltung auch für die specifisch lutherische Abendmahlslehre — nach welcher dann aber die liturgische Praxis sich natürlich auch bestimmt — im Verhältniß zu den Zuständen und Bedürfnissen der gereinigten, aber noch nicht zum vollen inneren Ausbau gelangten evangelischen Volkskirche, wie sie aus der Reformation hervorgegangen ist. Erst eine wahre durchgreifende und umfassende Vollendung der Kirche im Sinn und Geiste der neutestamentlichen Geistesgemeine, als reale Lebensmacht, wird auch ihre Lehre von dem Verhältniß Christi des Hauptes zu seinem Leibe und dessen Gliedern und umgekehrt in ganzer Tiefe erschließen und zur vollen Freiheit und Festigkeit des Geistes entbinden. Das wird dann auch der für dies Verhältniß so centralen Lehre vom heiligen Abendmahle, als dem steten Akte der Neugründung und Feier jener unio mystica des Hauptes und Leibes, zu ihrer neuschöpferischen Vollendung helfen. Gewiß ist die Basis zu dieser in den reformatorischen Lehren gegeben, auf deren organische Zusammenfassung Lange mit Recht dringt, aber dazu müssen die extremen Tendenzen in die Einheit und Tiefe des lebendigen Grundgedankens, der auch sie trägt, eingetaucht, auf ihre Seele, den „Urgedanken" zurückgeführt werden, und bei aller formalen Unbestimmtheit und materialen Unvollkommenheit des melanchthonischen Lehrtropus ist doch kein anderer so geeignet, als dieser, zum geschichtlichen Ausgangspunkt dafür zu dienen.

Digitized by Google

Christo einmal vorausgesetzt, den sakramentlichen Genuß als Höhepunkt desselben gern mit der geheiligten ehelichen Vereinigung der Gatten vergleicht und als Realtypus oder Vorgenuß des dereinstigen ewigen und vollkommenen „Erkennens" Christi im Schauen auffaßt. Dies ist gewiß ein sehr tiefer und, richtig gefaßt, nicht bloß praktisch, sondern auch wissenschaftlich an erläuternden Momenten sehr reicher Gedanke, aber theils ist er gegenüber der menschlichen Sündigkeit von der Art, daß er sich mehr nur aussprechen, als ausführen läßt, und Zinzendorf hat in solcher ungehörigen Ausführung während der vierziger Jahre allzuviel gethan, theils geschieht es leicht und ist auch von ihm geschehen, daß bei dieser Auffassung aller Nachdruck zu ausschließlich auf dies eine positive Moment des Abendmahlssegens gelegt und das andere negative, die erneute Sündenvergebung, davon losgetrennt, oder doch zu sehr zurückgestellt wird. Die Verlegung desselben auf die nach damaliger Sitte der Communion vorangehende Fußwaschung haben wir bereits erwähnt, nebst der lutherisch-kirchlichen Absolution, welche nicht bloß zufällig, sondern wenigstens von der einen Seite her aus demselben Princip heraus in diesem Kreise, und seinen Bedürfnissen mehr entsprechend, eine analoge Stellung einnimmt. Von hier aus begreifen wir auch leicht, wie Zinzendorf, namentlich in den dreißiger Jahren, dahin kommen konnte, das Abendmahl als ein besonderes Zeugen- und Streiter-Mahl zu betrachten, welches eigentlich nur für einen engeren Kreis, den der Fortschreitenden oder Jünglinge im Herrn, gehöre. Aber auch dies ist eine in der Schrift und dem richtigen Grundbegriff von dem zweiten Sakramente und seinem Verhältniß zum ersten nicht enthaltene falsche Beschränkung seiner Bedeutung.

Von solchen Eigenheiten und Einseitigkeiten viel freier und vollständiger ist die Gestalt der Abendmahlslehre, welche wir auf dem wesentlichen zinzendorfischen Grunde hernach bei Spangenberg[1]) finden. Und zwar ist es, wenn wir deren Ausführung näher betrachten und hinzunehmen, daß der Verfasser anderwärts bei seinem herzlichen Bekenntniß zur Augustana dagegen die Concordienformel ebenso bestimmt abweiset, weil sie ausdrücklich dazu bestimmt scheine, „eine Verfolgung über die Reformirten zu bringen", eine zwar auch vorsichtige und nicht polemische, vielmehr rein biblisch und erfahrungsmäßig positive, aber deutliche Darlegung jenes praktisch-mystischen Standpunktes, welchen wir, wenn auch nur im Keime, schon bei Melanchthon fanden.

Sowohl die allgemeine wie specielle Begründung, als auch die Bestimmung der Lehre in den entscheidenden Beziehungen und Ausdrücken ist durchaus melanchthonisch[2]), und eine nähere Betrachtung der Lehrdar-

[1]) Cf. Idea § 143—148.

[2]) Spangenberg geht in § 145 (siehe S. 296) principiell aus von Joh. 6., — was die lutherische Kirche aus leicht begreiflichen Gründen immer abwies, die reformirte aber, nach dem Vorgange schon Joh. Wessels, eben so allgemein thut, — um den allgemeinen Begriff des Genusses des Fleisches und Blutes Christi zu gewinnen, von welchem aus der specielle des sakramentlichen allein wahrhaft zu be-

stellung Spangenbergs zeigt deutlich, wie er mit Allem, was er sagt, und Allem, was er nicht sagt — sowohl specifisch Lutherisches, als spe-

---

greifen ist. Durch die exegetisch unvermeidliche Zusammenstellung von V. 54 und V. 40 l. c. zeigt er, daß das wesentliche Medium jenes Genusses der Glaube sei, durch den Glauben wohne Christus in unseren Herzen (Eph. 3, 17.), durch den Glauben ziehen wir ihn an und seien in ihm (Gal. 3, 26. 27.). Dieses „Brod des Lebens" — und sein gläubiger Genuß — sei demnach „unsere tägliche Speise." § 146 (siehe S. 298) fährt er fort: „Im heiligen Abendmahl können wir nun, wenn wir nicht unwürdig dazu nahen, gewiß nicht weniger erwarten, als was der Herr Joh. 6. Denen verheißen hat, welche sein Fleisch und Blut auch außer dem heiligen Abendmahle essen und trinken", — (vielmehr wesentlich dasselbe, nur muthmaßlich in besonders intensivem Grade, müßte man, schon wegen der gleich folgenden Begründung, hinzufügen, und wol kaum wider des Autors Sinn:) — „denn der Herr hat uns durch das heilige Abendmahl eine besondere Gnade erzeigen und seiner Gemeine ein Festmahl bereiten wollen".

Von diesem Boden aus gelangt Spangenberg dann zu dieser Bestimmung des Wesens und der Wirkung des Abendmahlsgenusses: der „geheimnißvolle Genuß des Leibes und Blutes Christi" besteht darin, daß mit dem Genuß (das cum und der actus nach melanchthonischem Begriff) des Brodes und Weines der Genuß des Leibes und Blutes Jesu auf eine uns unbegreifliche und daher auch unbeschreibliche (siehe die oben citirten Worte Calvins) Weise verbunden ist, wenn das heilige Abendmahl nach dem Sinne Jesu Christi genossen wird. Das meint Paulus mit den Worten 1 Cor. 10, 16: der gesegnete Kelch ꝛc., das ist: er ist allerdings die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. Ebenso gewiß, wie wir das Brod des Segens essen, werden wir des Leibes Christi theilhaftig, ebenso gewiß, wie wir den Wein des Segens trinken, werden wir des Blutes Christi theilhaftig (die arrha — pignus — in demselben melanchthonischen Sinne). Wir essen und trinken, wir genießen dieses, wie jenes, denn der Heiland sagt: Nehmet hin und esset ꝛc. Spangenberg leugnet hier so wenig als Melanchthon direkt den mündlichen Genuß, aber er ist durch das Bisherige ausgeschlossen und das „wie" ist ebenfalls nicht dafür, sondern dagegen. Ebenso wenig leugnet er bestimmt den Genuß der Ungläubigen, aber es gilt hiervon dasselbe, theils ebenfalls nach dem Bisherigen, theils wenn er weiterhin sagt (§ 148. S. 302): „Wenn Jemand unwürdig (d. h. unbußfertig und unlauter) sich zum heiligen Abendmahle hinzuwagt, so hat er gewiß, statt einen Segen davon zu haben, Schaden davon, obgleich zu glauben ist, daß Gott die Unwissenheit vieler tausend Menschen mit vielem Mitleiden und großer Langmuth trägt". Das Letztere war auch Zinzendorfs oft und mit Nachdruck wiederholtes Bekenntniß.

Ganz entsprechend ist endlich auch die Bestimmung des Abendmahlssegens für die Gläubigen bei Spangenberg. Sie ist eine fünffache (vgl. das Lied von J. J. Rambach, Brüdergesangbuch Nr. 1177. V. 3 ꝛc.): 1) „ein neues Siegel der Vergebung der Sünden — nach den Einsetzungsworten: für euch gegeben, für euch vergossen" —; 2) „die genaueste Vereinigung mit unserm Herrn und Heilande" — nach Joh. 6, 56.; — 3) „die Stärkung der Gemeinschaft der Gläubigen unter einander" — nach 1 Cor. 10, 17.; — 4) „wenn wir bei dem heiligen Abendmahl bedenken, daß Jesus für unsere Sünde sich in den Tod gegeben und der heilige Geist uns davon den lebendigen Eindruck erneuert, so entsteht auch dadurch ein neuer Eifer in uns, derselben getödtet zu werden und zu bleiben. Der so wahrhaftige als geheimnißvolle Genuß seines Fleisches und Blutes im Abendmahl stärket uns auch dazu, daß wir Alles, was dem Sinne unsers Herrn zuwider ist, in uns tödten u. s. w." Also neue Kraft zur Heiligung, sowol vermittelt als unmittelbar uns zu Theil werdend. 5) „Eine neue Versicherung des ewigen Lebens und der frohen Auferstehung".

Digitized by Google

cifisch Calvinisches und Reformirtes, das in cum et sub und die ubiquitas corporis Christi, wie die evectio animae ad coelum und die circumscriptio Christi ad dextram patris — recht eigentlich mit Melanchthon auf dem Grunde der „assidua Christi praesentia in credentibus" an dem Bekenntniß von dem vere adesse Christum non solum efficacia sed etiam substantia, beim Genusse des heiligen Mahles und dem nos in Christo et Christum in nobis esse als entscheidender Wirkung desselben festhält.

Diesem Lehrtypus ganz getreu ist auch die gleichzeitige katechetische Schrift von Lieberkühn: Hauptinhalt der Lehre Jesu und seiner Apostel, 1778. Art. XII, p. 44. wo nur das „neue Siegel der Sündenvergebung" fehlt, im Uebrigen aber dieselben Schriftstellen zum Ausgangspunkt genommen werden, zuerst und hauptsächlich 1 Cor. 10, 16., dann Joh. 6, 56 und 1 Cor. 10, 17; Joh. 6, 54. — Ganz entsprechend ist auch die Lehrfassung in der neuesten officiellen Bearbeitung dieses Katechismus vom Jahre 1860, Cap. 11., wo sub 1 die innigere Verbindung der Gläubigen mit Christo als Grundzweck des Abendmahls vorangestellt, und daher sub 3 der Segen desselben inclusive der Gnadenversiegelung nur als ein vierfacher bezeichnet, sub 2 aber gesagt wird, daß wir „im heiligen Abendmahle das Gedächtniß des Todes Christi feiern und bei dem Genuß des Brodes und Weines den Leib und das Blut Christi empfangen, — gleichfalls im Sinne des cum und actus.

Dies ist die der Brüdergemeine im Wesentlichen von Anfang an eigene vermittelnde oder im Geiste jener praktischen, ethisch persönlichen Mystik unirende, d. h. Unität stiftende und bauende Tendenz, deren reformationsgeschichtlichen Ausgangspunkt und Bürgen wir in Melanchthon gefunden haben; nur ist dieselbe von der Brüdergemeine ebensowenig, ja noch weniger, als dies bei ihm der Fall ist, ausführlich thetisch und antithetisch entwickelt und speculativ begründet worden [1]). Dieser Standpunkt

---

Eine Bestätigung der eben gemachten auslegenden Bemerkung zu Punkt 4. und des obigen Gesammturtheils über Spangenbergs Darstellung ist auch der Schluß (S. 304): „So beweiset sich Christus, der andere Adam, der Alles das wieder bringt, was wir durch die Sünde des ersten Menschen verloren haben, als der lebendig machende Geist (1 Cor. 15, 45.). Weil uns der heilige Geist im Abendmahl den Tod unseres Herrn Jesu Christi und die durch sein Blut geschehene Versöhnung auf eine so vorzügliche Weise verklärt, und wir durch das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes einen so nahen Antheil daran — an der Versöhnung durch seinen Tod — bekommen, so füllt das die Seele mit lebendiger Hoffnung" ꝛc.

[1]) Darum werden auch sehr Viele in der Brüdergemeine unter Laien und Theologen sein, welche für ihre Person die Lehranschauung, welche wir hier als die objektive Grundlage der Spangenbergischen und anderer ähnlicher Darstellungen geltend gemacht haben, keineswegs anerkennen möchten, sondern sich vielmehr ihrer persönlichen Anschauung nach im bestimmten Sinne zum „lutherischen Tropus" in der Brüder-Unität rechnen müssen. Solche wollen wir durch das hier Gesagte darin wahrlich nicht irre machen und dürfen es gar nicht wollen, denn die

galt, wie in der philippistischen Zeit unter dem Namen dieses Mitbegründers der deutschen Reformation, so in der neueren Zeit unter dem Einflusse des Pietismus und gegenüber dem herrschenden Rationalismus ohne Betonung des melanchthonschen Namens in und außerhalb der Brüdergemeine als im Wesentlichen lutherisch, weil der praktische Grundgedanke Luthers, die innig nahe Gegenwart und Zueignung Christi an die Seinen im Sakramente, und zwar des ganzen Christus nach Geist und Leib, darin gewahrt ist. Grade Spangenbergs Idea erntete auch von gläubigen Lutheranern ein vielstimmiges Zeugniß ächter nnd lebendiger Orthodoxie.

In neuester Zeit aber, seit die Union der Anlaßpunkt erneuter Schärfung des confessionellen Bewußtseins geworden ist, hat sich dies nun sehr geändert und die sogenannten ächten Lutheraner bezeichnen, ganz in jenem antiphilippistischen Geiste der Concordienformel, die Brüdergemeine kurzweg als „reformirt". [1]) In der theologischen Welt stehn einander in diesem Lehrpunkt gegenüber die unionistischen Kirchenlehrer beider Seiten, ein Nitzsch, J. Müller, Ebrard, Stier, Lange u. A., auf melanchthonischem Gründe, dagegen auf specifisch lutherschem Boden nicht nur die streng confessionellen Lutheraner, mit welchen, rein auf die lutherisch kirchlichen Symbole gesehn, eine gewisse Verständigung noch eher denkbar wäre, sondern ein weiterer Kreis von Männern, welche zum Theil sonst einen anderen Standpunkt einnehmen, die aber zufolge der in der gegenwärtigen Zeit so verbreiteten theosophisch realistischen Richtung gerade auch bei dem Abendmahlsdogma sich getrieben fühlen, über die symbolischen Bestimmungen der lutherischen Kirche hinaus, auf Luthers persönliche Anschauungen und Motive zurückzugehn. Diese Tendenz ist in engster Verbindung mit der kirchlich confessionellen in jüngster Zeit besonders von Stahl in seiner letzten und Hauptschrift über die Union mit gewohnter Energie und Gewandtheit vertreten worden.

Was schon von dem Urheber der ausgeprägt lutherischen Bewegung auf kirchlich praktischem Gebiete, von Scheibel wieder hervorgehoben

---

Brüdergemeine läßt ja principiell, namentlich auch in diesem Punkte, dem Tropenunterschiede in ihrer Mitte Raum. (Vgl. Verlaß der Synode von 1848. § 5. u. von 1857. § 94.) Wir sind nur der Ueberzeugung, daß sie dies nicht leicht thun könnte und thun würde, wenn nicht, was zunächst diesen Lehrartikel betrifft, die im objektiven Sinne ihr Glaubensleben tragende Anschauung eben diejenige wäre, welche sich auch geschichtlich in jenen Lehrschriften deutlich genug ausgesprochen hat. In diesem Sinne bitten wir es allenthalben zu verstehen, wenn im Folgenden der Kürze halber von einer „brüderischen" Auffassung des Abendmahlsgeheimnisses geredet wird.

[1]) Vgl. auch Stahl, Union S. 361: „Eine Kirche, in der die Union durchgeführt ist, ist eine reformirte Kirche". S. 363 ꝛc.: „Zinzendorfs evangelische Brüdergemeine mit ihren Lehrtropen ist das erste Beispiel der Union, aber 1) ordnete er die Confession nur einem noch Höheren, dem Einen, was noth ist, unter und 2) gründete er die Union als neuen Anfang nur in seinem engeren Kreise".

Digitized by Google

worden war, das bildet bei der bezeichneten theologischen Richtung auch auf wissenschaftlichen Boden den Mittelpunkt und das Ziel ihres Strebens: die direkte Begründung jenes dreifachen lutherischen Schibboleths in der Fassung der Abendmahlslehre durch die Betonung des einzigartigen Wesens der Selbstmittheilung Christi im Abendmahle als leiblich substanzieller, im Unterschiede von derjenigen in Taufe und Wort oder doch von der letzteren, und durch die entsprechende Behauptung der specifischen Wirksamkeit des Abendmahlsgenusses, als des „leiblichen Nutzens", wie wir sie bei Luther fanden, in Bezug auf unsere dereinstige verklärte Leiblichkeit. Wie es scheint, in diesem Sinne behauptet auch Martensen [1]), daß das Wesen des Sakramentes (auch der Taufe,) darin bestehe, daß auf nicht nur subjektiv vermittelte, „pädagogische" Weise, wie beim Worte, die Wiedergeburt gegründet und gestärkt werde, sondern auf objektiv unmittelbare, „substanzielle" Weise, indem im Sakramente nicht nur ein heiliges Geistes- sondern (auch) ein heiliges Naturmysterium vorliege; jenes erkenne, namentlich im Abendmahle, auch Calvin und Melanchthon an, aber erst dieses erschöpfe den Begriff und nur auf diesem Wege sei es möglich, die volle Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit des Sakraments zu behaupten. Nämlich im Unterschiede vom Worte und der Gnadenmittheilung durch dieses. Diesen Unterschied faßt dann Schöberlein [2]) noch schärfer und ansprechend genug in folgende Formel: „Es wird die geistige Leiblichkeit in uns auf zweifache Weise erhalten und für die künftige Offenbarung im Reiche der Herrlichkeit gepflegt: 1) durch das Wort der Gnade, durch dessen gläubige Aufnahme und Bewegung im Gemüthe die Seele, zunächst zwar nach der persönlichen, mittelbar aber hierdurch auch nach der Naturseite ihres Wesens des Lebens aus Christo theilhaft wird (Joh. 6.) 2) durch das Sakrament, durch welches diese Mittheilung unmittelbar auf unsere innere Natur, durch sie jedoch auch wieder rückwirkend auf unsere Persönlichkeit statt findet und beide Wege ergänzen sich vermöge des solidaren Zusammenhangs, in welchem Natur und Persönlichkeit, Leib und Seele zu einander stehn" (cf. p. 69 ff. a. a. O.) In verwandter Weise sucht endlich auch Stahl die von Julius Müller [3]) gestellte Aufgabe zu lösen, wenn

---

[1]) Vgl. Dogmatik § 250 und § 261, obwol er im Uebrigen, was die Wirkung des Abendmahls betrifft, den „leiblichen Nutz" nicht einseitig hervorhebt. Er ist überhaupt bei aller Frische und Schönheit seiner Darstellung hier doch nicht präcis genug und darum nicht überall ganz deutlich. Was er eigentlich im Auge zu haben scheint, ist die objektiv unmittelbare, substanzielle Verbindung Christi mit dem Genießenden, vermittelst einer Consubstantiation des Verklärten mit den genossenen Elemente. Aber jene ist nicht nur auf diesem Wege allein denkbar, und dann redet er seinerseits doch wieder nur von der „Kraft Christi", die in diesen Elementen sei und bleibt auch in Bezug auf den Genuß der Ungläubigen jenem Standpunkt nicht vollständig getreu.

[2]) Vgl. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1861, I. S. 73.

[3]) Vgl. Union S. 290.

dieser sagt: „es sei der lutherischen Theologie bis heut noch nicht gelungen, auf bestimmte und irgend haltbare Weise die eigenthümliche Wirkung zu bezeichnen, durch welche die Sakramente von dem im Glauben angeeigneten Worte sich unterscheiden sollen". Stahl behauptet [1]) eine verschiedene Art der Wirksamkeit: bei dem Worte vermittelt durch unsere Ueberlegung und Entschließung, bei den Sakramenten unmittelbar, durch ein „Wunder", neuschöpferisch; ferner entsprechend eine verschiedene Wirkung selbst: die des Wortes ist Erweckung und Unterstützung unserer jeweiligen Willens-Entschließung (actus), die des Sakramentes Veränderung, Vergöttlichung, unserer Willenssubstanz (Natur und Wesenheit) und zugleich von Gottes Seite förmliche und feierliche Vollziehung der ewigen Bundesgemeinschaft mit Gott; endlich ist demgemäß Wort und Sakrament seinem ganzen Wesen nach verschieden — jenes ist Aufforderung, Verheißung an den Menschen, diese sind Gewährung Gottes, Erfüllung der Verheißung von seiner Seite, wenn jene vom Menschen im Glauben ergriffen seien". Dabei gibt aber Stahl selbst zu, daß hierin eine nothwendige „Fortbildung" der lutherischen Kirchenlehre liege, da diese zumal unter Melanchthons Einfluß, aber auch späterhin, die Gleichartigkeit der beiden Gnadenmittel, des Wortes und des Sakramentes, oder des „nackten und bekleideten Wortes" immer mehr oder weniger festgehalten habe, worin die gemeinsame Abstammung der lutherischen und calvinischen Theologie" nicht zu verkennen sei. Darum liege in jenem Worte Julius Müllers „in der That der Nerv der Unionsfrage".

Dies Letztere wird noch deutlicher, wenn wir mit diesen lutherischen Stimmen die des reformirten Theologen Ebrard, zusammenstellen, welcher mit Nachdruck hervorhebt [2]), daß grade Calvin es gewesen sei, welcher „die wahre biblische reale unio mystica der Seele mit dem Herrn als objektiv substanzielle im Sinne von Joh. 6. vermittelst des Glaubens an das Wort, als das Bleiben Christi in uns und unser in Christo, mit Nachdruck gelehrt habe, während die lutherische Kirche hier einen Mangel zeige. Dies letztere ist, abgesehn eben von der Sakramentslehre, nicht ganz unrichtig, aber es ist gleichwohl dieser tiefe biblische Begriff der realen unio mystica substantialis des Hauptes und der Glieder, in welchem beide Kirchen sich am tiefsten Herzpunkt des christlichen Lebens berühren. Beide suchen das Gleiche bei aller subjektiven Belehrung Unerläßliche, die objektive Einsenkung Gottes in Christo in das geöffnete menschliche Herz, wodurch erst die Wiedergeburt wirklich vollzogen wird, und der Unterschied ist nur der, daß die lutherische Kirche ihrer Gesammtrichtung nach eine Neigung hat, diese neue Lebensmittheilung, die Gründung und Stärkung, Zeugung und Nährung des neuen Menschen mehr auf das Sakrament zu beschränken, die reformirte Kirche dagegen dieselbe auf die unmittelbare Gottesthat überhaupt, auch schon durch das

[1]) Vgl. Union S. 156 ff.

[2]) Vgl. Dogmatik II. S. 649 Anmerk., vgl. S. 309 (§ 442, ἀναγέννησις).

Digitized by Google

im Glauben ergriffene Wort, baut. Den symbolischen Bestimmungen nach suchen dieselbe aber doch beide in beiden Arten der göttlichen Heilsdarbietung, und auf diesem Grunde der praktischen Mystik des Heilsinteresses und Bibelglaubens ist unumstößlich Recht und Möglichkeit eines gegenseitigen Verständnisses, beziehungsweise einer fortschreitenden Union auch in dem Lehrgebiete gegeben, wenn man sich im Sinne des Geistes und der Liebe nur entschließen kann, die verschiedene Vorstellung von der Art, (quomodo) wie die wesentlich substanzielle unio mystica zu Wege gebracht wird, ob auch durch ein heiliges Natur-Mysterium — ein metaphysisches, wie wir sagten, in Verbindung der göttlichen Substanz mit der irdischen der Elemente — oder nicht, dem Gebiete des Lehr-Tropus zu überlassen. Aber damit müßte lutherischerseits auch jenes dreifache Schibboleth, die individuelle „Verleiblichung" der lutherischen Lehre, ebenso behandelt werden, und das will man nicht. Lieber geht man, wie wir sehen, ausgesprochenermaßen über das sonst so heilig gehaltene Gebiet der überlieferten kirchlichen Bekenntnißschriften hinaus, zeiht die streng orthodoxe ältere Theologie all' ihrer confessionellen und polemischen Schärfe gerade in diesem Lehrpunkte zu Trotz eines Mangels am Verständniß ihres eigenen Princips, um dasselbe nun erst zu seiner wahren Entfaltung zu bringen, schärft zu diesem Ende die lutherische Kirchenlehre nach Luthers privaten Aeußerungen in ihrer einmal gegebenen Richtung immer mehr aus und wird es noch mehr thun müssen. Denn einmal auf dieses Gebiet wesentlich speculativer Fragen eingegangen, wird man durch die Consequenz des Begriffs genöthigt, — was doch die meisten Theologen dieser Richtung nicht direkt auszusprechen wagen [1]) — das gleiche Naturmysterium auch in Bezug auf das Taufwasser zu behaupten. Damit fiele aber das Argument, welches bei der Lehre vom zweiten Sakrament für Luther das gewichtigste war, die Pflicht, dem „klaren Worte der Schrift" Gehorsam zu leisten, in sich zusammen. Denn in Bezug auf die Taufe fehlt nun einmal jenes „dies ist".

Jedenfalls aber ist das Verhältniß der beiden Kirchen und ihrer Lehrweisen, ähnlich wie es auf dem Costnitzer Concil und sonst im Mittelalter zwischen entgegengesetzten kirchlichen Richtungen der Fall war, abermals in letzter Instanz auf den Kampf divergirender speculativer, recht eigentlich philosophischer Anschauungen gestellt, von denen nun einmal das einfache Glaubensleben nach Schrift und Erfahrung kaum eine Ahnung hat, keinesfalls etwas Klares und Gründliches versteht, die es also auch, solange es gesund bleibt, sich niemals als gottgewollte Trennungsschranken zwischen evangelischen Glaubensgenossen wird obtrudiren lassen. Der „mysterische Gedanke" im wesentlichen und umfassenden Sinne

[1]) Dies thut, ganz consequent, nur Stahl, vgl. a. a. O. S. 569, der sogar auch die Absolution durch die aufgelegte Hand des Priesters immer mit nennt. Also wol gar auch ein in cum et sub Christi im Verhältnisse zur priesterlichen Hand — zum Priester —? als specifische Amtsgnade oder gar als character indelebilis? —

Digitized by Google

mag eine ſolche in Beziehung auf äußere ſonderkirchliche Unterſcheidung abgeben, denn dieſer fällt ins Gebiet der πίστις — wie etwa der Unterſchied des Paulus und Johannes von Jakobus — der Stahlſche „myſteriſche Gedanke“ [1]) in ſeiner Beſonderheit nicht, denn er gehört ins Gebiet der γνῶσις. (Phil. 3, 15.)

---

§ 73.

2) Dogmatiſche Ausführung.

Die römiſch-katholiſche und die zwingli'ſche Auffaſſung des heiligen Abendmahls, die magiſch naturhafte und die mechaniſch intellektuelle, haben beide das Zeugniß der Schrift am meiſten wider ſich. Die ſpecifiſch lutheriſche und die calviniſche haben ihrer allgemeinen Grundidee nach die Schrift für ſich, ſind aber in ihrer beiderſeitigen ſpeciellen Geſtaltung jedenfalls nicht direkt und zwingend aus derſelben zu erweiſen, denn die Schrift bezeugt das weſentliche ethiſch organiſche Myſterium im Sakramente beſtimmt, aber nicht ſo die beſondere Art ſeiner Vermittelung. Am ſicherſten geht daher die auf dem gleichen weſentlichen Grunde ruhende melanchthoniſche, beziehungsweiſe brüderiſche Auffaſſung, welche die Vermittelungsweiſe unter kirchlich praktiſchem Geſichtspunkt principiell nicht näher beſtimmt und beſtimmen will, oder ſofern dies für das theologiſch wiſſenſchaftliche Gebiet in ihrem Geiſte verſucht wird, auf eine Beſtimmung führt, welche diejenigen der lutheriſchen und calviniſchen in einem Dritten zuſammenfaßt. Sie findet ihren Ausdruck etwa in folgender Formel: Mit Brod und Wein wird dargereicht der Leib und das Blut Chriſti, d. h. der unſichtbar aber unmittelbar gegenwärtige ganze Chriſtus ſelbſt, und derſelbe geht durch den gläubigen Genuß jener Elemente immer aufs Neue die innigſte geiſtliche und leibliche Gemeinſchaft mit den Seinen ein. (1 Cor. 10, 16—21.) Die Hauptſache aber bleibt für dieſen Standpunkt jedenfalls nicht die Theorie über die Vermittelungsweiſe des ſakramentlichen Segens, ſondern deſſen wirkliche Aneignung durch den gläubigen Genuß des heiligen Mahles, als des geordneten ſakramentlichen Mediums für das ſtetige Wachsthum des inwendigen Menſchen im neuen Leben der Gemeinſchaft mit Gott in Chriſto.

---

[1]) Vgl. Buch I, Cap. 2, S. 30 ff. und Anhang, II. S. 568 ff. —

Digitized by Google

Im Blick auf die verschiedenen Formen der Abendmahlslehre, wie wir sie im vorigen Paragraphen dargelegt haben, suchen wir nun zunächst vom Standpunkte einer unbefangenen gläubigen Exegese und sodann im Zusammenhang mit unseren bisherigen dogmatischen Resultaten ein eigenes Urtheil über unsern Gegenstand zu gewinnen.

Die erste Frage ist die nach dem Verhältniß der sichtbaren Elemente zum unsichtbaren Gute. Auf die Einsetzungsworte, zunächst deren erstes Glied, allein gesehn, hat hier die römisch katholische Lehre das, selbst wenn es im Aramäischen ursprünglich nicht gesprochen wurde, doch immer gedachte ἐστί [1]), „ist", für sich, und eine buchstäbliche und nachdrückliche Betonung dieser Ausdrucksform, wie wir sie bei Luther finden, würde richtiger auf die römische Wandelungslehre führen. Die lutherische Fassung des ἐστί beruht schon auf einer anderweitigen Begriffsvermittelung, deren Zulässigkeit sofort das gleiche Recht auch für andere Versuche der Art involvirt. Dagegen hat die römische Lehre den Wortlaut der Einsetzungsformel im zweiten Gliede bei Lukas und Paulus. (τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη) entschieden gegen sich, und derselbe zeigt, daß die Absicht des Herrn auch bei dem anderen Gliede nicht die einfache Gleichsetzung zweier Substanzen sein kann. Dasselbe aber gilt auch von der lutherischen Fassung, deren Mittel- und Zielpunkt ebenfalls das Substanzenverhältniß, das „metaphysische" Mysterium, ist, nur daß sie dasselbe nicht materiell magisch versteht, sondern als unio supernaturalis. Es ist daher sonderbar, daß Luther bei dem zweiten Gliede in den Katechismen und Streitschriften gleichwol vorzugsweise diese, zugleich paulinische, Formel zu Grunde legt. Abgesehn von seiner überhaupt so vorzugsweise paulinischen Art und Gewöhnung will er dadurch vielleicht eben die Einwendung gleich von vorn herein abschneiden, welche sonst auf Grunde dieser Formel gegen eine Erklärung, wie die seinige, gemacht werden würde. Sie wird aber nichts desto weniger immer gemacht werden, weil die Versuche, auch an dieser Formel seine Fassung durchzuführen, nicht gelungen sind und nicht gelingen können, solange von einer nach hermeneutischen Regeln vorgenommenen Auslegung der Einsetzungsworte ausgegangen wird.

Dagegen wird von diesem Boden aus die Zulässigkeit der zwingli'schen Fassung nicht mit zwingendem Erfolg bestritten werden können, theils wegen des Ausdrucks ἀνάμνησις, den auch Paulus, sogar beidemal, hat, theils in Folge der erwähnten Form des zweiten Gliedes, welche an und für sich immerhin den Sinn haben könnte: dieser Kelch mit Wein, von mir gegeben und von euch genommen, ist d. h. soll euch sein wie, d. h. das anschauliche Zeichen von dem neuen Gnadenbunde; endlich weil auch das ἐστί doch ein solches bloß symbolisch intellektuelles Verhältniß immerhin ausdrücken kann und selbst in der heiligen Schrift

[1]) Vgl. bei Lukas nebeneinander c. 22, 19. mit dem ἐστί und v. 20 ohne dasselbe.

hie und da wirklich ausdrückt [1]). Nur ist eine andere Fassung ebenso berechtigt, und hat viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich, weil es überhaupt und zumal in so entscheidendem Momente nicht Sache der göttlichen Offenbarung ist, die arme Menschenseele mit solchen Bildern und symbolischen Erinnerungszeichen abzuspeisen. Man wird aber bekennen müssen, daß diesem wesentlich praktisch-soteriologischen Grundzwecke der Offenbarung und des Wortes Gottes auch jenes geheimnißvolle Substanzenverhältniß, wie Luther es an die Stelle von Zwingli's freilich planerem, rein intellektuellem Vorstellungsverhältniß setzt, nicht wahrhaft entspricht. Um von Weiterem hier abzusehn, ist jedenfalls zu beachten, daß wir bei dem anderen Sakramente, der Taufe, nicht einmal eine Andeutung von einem solchen Substanzenverhältniß finden, was doch, wenn darauf Alles ankäme, gewiß zu erwarten wäre, und Luther hat gegen seine Widersacher bei der Berufung auf die Analogie der Taufe einen ungünstigeren Stand, als sie gegen ihn, solange er es nicht wagt, dort ganz dasselbe substanzielle Verhältniß zwischen Wasser und Blut Christi zu behaupten, wie hier zwischen Wein und Blut Christi. Das thut er aber nicht, und, wie wir bereits ausgesprochen haben, mit gutem Grunde, eben weil dort das ἐστὶ ihm fehlt, auf das er hier Alles baut.

Die Wahrheit ist wol die, daß nach der ethisch-praktischen Grundtendenz der heiligen Schrift vielmehr ein drittes, dem Wortlaute nach ebenso zulässiges, Verhältniß das vom Herrn bezeichnete sein wird, weder das bloß intellektuell symbolische, rein subjektive, noch das naturhaft objektive, mataphysisch substanzielle, sondern ein zwar ebenfalls durchaus objektives, aber ethisch bedingtes, pneumatisch substanzielles Verhältniß zwischen dem unsichtbaren Gute und dem Genießenden, so, daß die Bedeutung des ἐστὶ keine bloß logische oder zuständliche ist, sondern eine dynamische: Dies — das Element — „ist" für euch

---

[1]) Will man Stellen, wie Joh. 15, 5: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος etc. auch mit Recht nicht als Belege gelten lassen, weil, ähnlich wie c. 10. bei der Vergleichung Jesu mit dem „guten Hirten", der Gedanke vielmehr der sei: das organische Lebensverhältniß, welches der Weinstock mit seinen Reben auf dem Gebiete der Natur darstellt, hat seine höhere und eigentliche Erscheinung in dem ethisch organischen Verhältniß zwischen Christo und den Seinen (cf. v. 1: ἡ ἀληθινή), so würde es doch gekünstelt genannt werden müssen, wenn man in Stellen wie Matth. 5, 13: ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς und v. 14: τὸ φῶς τοῦ κόσμου eine gleiche Emphase finden wollte. Dies zeigt schon die gleich folgende Ausführung der zweiten Vergleichung in v. 14 und 15. Auch ist das oft angeführte ἰδοὺ ὁ υἱός σου — ἡ μήτηρ σου, Joh. 19, 26. 27. eine doch nicht zu übersehende Parallele, obwol das ἐστὶ hier nicht geschrieben steht. Denn auch nach Zwingli's Fassung macht Jesus in den Einsetzungsworten nicht eine leere sentimentale Vergleichung, von der freilich in allen angeführten Stellen und in der ganzen Schrift nicht die Rede ist, sondern der Gedanke ist immer der praktisch reale: Wie dies Brod und dieser Wein, so oft ihr's genießet, euer leibliches Leben nährt, so lebt ihr geistlich kraft meines in den Tod gegebenen Leibes und meines vergossenen Blutes, d. h. kraft meines ein für allemal vollbrachten Erlösungswerkes und werdet dessen bei dem gläubigen Genusse jener Elemente aufs Neue segensvoll gewiß.

Digitized by Google

mein Leib und Blut, d. h. der jedesmalige sichtbar-äußere, aber gläubige Genuß desselben vermittelt euch pfandmäßig den verheißenen inneren Empfang des unsichtbaren Gutes, meines für euch geopferten Leibes und Blutes. Gut gibt Ebrard diesen Gedanken in dem Bilde von der Brieftasche mit Pfandscheinen, welche der sterbende Vater dem Sohne mit den Worten übergibt: „da nimm, das ist mein ganzes Vermögen" und dadurch ihn in den Besitz und Genuß desselben thatsächlich einsetzt. Dies ist das Verhältniß, welches der calvinischen und der melanchthonischen Auffassung, ausgesprochen oder unausgesprochen, zu Grunde liegt, und im Einklange mit der letzteren doch wol auch der vorwiegenden Anschauung der Brüdergemeine.

Ebendahin führt nun aber auch die vergleichende Betrachtung der paulinischen Aussagen, besonders der bedeutungsvollen Stelle 1 Cor. 10, 16: die dargereichten (*εὐλογοῦμεν*, *κλῶμεν*) und genossenen (*μετέχομεν* v. 17. und 21.) Elemente sind dem Genießenden, d. h. vermitteln ihm „die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi," setzen ihn thatsächlich in die Theilhaftigkeit an diesen Trägern des neuen Gnadenbundes Gottes mit der Menschheit, so wie die heilige Opfermahlzeit den Israeliten in die Theilhaftigkeit des alten Bundes und seiner Gnade und die unheilige Opferspeise den Heiden in die unselige Theilhaftigkeit des Reiches der Finsterniß setzt, welches durch den Götzendienst die natürliche Menschheit in seine Banden schlägt. Wenn Luther auch diese Stelle für sich anführt und die Concordienformel dies wiederholt, indem sie, wie es scheint, ei m Götzenmahl eine gleiche unmittelbar substanzielle Verbindung mit den Dämonen eintreten läßt, wie sie dieselbe auf der anderen Seite behauptet, so wird eine unbestochene Auslegung dies sowenig im Ausdruck des Apostels finden können, als eine bloß intellektuelle Beziehung auf das Gottesreich einerseits und das Teufelsreich andrerseits. Für die letztere sind die Ausdrücke zu concret und realistisch, gegen die erstere aber spricht theils — da sich über die Verhältnisse zu den Dämonen nach anderweitigen Schriftaussagen nichts von vornherein bestimmen läßt, — daß der Apostel bei der Beziehung auf den alten Bund doch nur von der Theilhaftigkeit des Altars d. h. der Theokratie und ihrer Gnaden redet, und in der That auch hier von nichts Anderem reden kann, theils daß er im Folgenden den Genuß des Götzenopferfleisches als unbewußten und zufälligen für durchaus gleichgültig erklärt (v. 25 ff.), und den Unsegen nur an den bewußten und sonach gleichsam bekenntnißmäßigen Genuß knüpft. Darin liegt unzweideutig, daß das Verhältniß ein subjektiv ethisch vermitteltes, also nicht in einer Substanzenverbindung als solcher begründetes ist. Dies gibt übrigens auch Luther indirekt zu, wenn er, aber von seinem Standpunkt aus inconsequent, oftmals behauptet, daß die Gegner, weil sie denselben nicht theilten, auch in ihrem Sakrament „nichts Anderes hätten, als leer Brod und Wein". Consequent müßte er sagen, daß sie den nun einmal kraft der Einsetzung in den Elementen gegebenen Leib und Blut Christi sich ebenso zum Gerichte

Digitized by Google

äßen, wie die unwürdig d. h. ungläubig Genießenden. Denn Unglaube gegen die Schrift ist ihm ja der gegnerische Standpunkt [1]).

Die zweite Frage ist nun die, worin eigentlich das dargereichte und von den Gläubigen im Glauben empfangene „unsichtbare Gut" besteht? exegetisch ausdrückt, was der Sinn der Formeln σῶμα, αἷμα κυρίου ist? Nach dem Bisherigen werden wir, scheint es, am meisten auf die bloß abstrakte, sachliche Fassung geführt, — die Gnaden des neuen Gottesreiches — wie Zwingli die Worte ausschließlich, aber auch Calvin wenigstens vorwiegend versteht. Auch Melanchthon kommt sehr oft darauf zurück. Daß die concreten Ausdrücke so verstanden werden können, wird auch hier zugegeben werden müssen, wie denn so oft im N. T. das Blut, das Kreuz Christi für das von ihm vollbrachte Heilswerk, seinen Sühntod und dessen Heilskraft, steht. Aber andrerseits ist nicht zu leugnen, daß auch die concrete Fassung sich immer nahe und an und für sich, gerade dem Wortlaute nach, näher legt, als die abstrakte. Und wenn sie nun in einer so vorsichtig bestimmten Form auftritt, wie in der lutherisch kirchlichen Lehre, namentlich in der Concordienformel mit ihrer ausdrücklichen Abweisung jedes materiellen „capernaitischen" Verständnisses, zu dem die römische Wandelungslehre wider Willen doch immer zurückführt, wird man in der That nicht sagen können, daß sie exegetisch unzulässig sei. Dazu kommt, daß wir bei unseren früheren christologischen Untersuchungen über den Erhöhungsstand zu einem Resultate gelangt sind, welches uns zwar nicht in Bezug auf das Universum, wohl aber auf das Reich Gottes, die Gemeine der Gläubigen, eine geistleibliche Immanenz des verklärten Hauptes durchaus als Schriftlehre zeigte. Wenn wir also auch nicht jene Ubiquitätslehre Luthers in ihrer extremsten Gestalt, wo sie ohnehin viel zu viel und daher Nichts beweist, hier in Schutz nehmen können, so doch die gemäßigte in der Concordienformel ebenfalls für das Abendmahl geltend gemachte Fassung derselben als multivolipraesentia, wonach der Herr in seiner ganzen Verklärungsherrlichkeit geistleiblich jedenfalls sein kann, wo er es in seiner allmächtigen Geistes-Liebe sein will, und weil er dies so will, bei seiner Gemeine so ist. Glaubten wir dabei jene allzu beschränkende Vorstellung von dem Leibe Christi als einem in menschlich irdischer Weise begrenzten und an bestimmten Raum gebundenen dort schon aufgeben zu müssen, so kann uns hier die wie bei Zwingli, so bei Calvin immer wiederkehrende Geltendmachung dieses Satzes nicht irre machen, und wir bedürfen also, um den Ausdrücken σῶμα und αἷμα in ihrem concreten Sinne gerecht

[1]) Vgl. über diesen Widerspruch J. Köstlin, Luthers Lehre II. S. 167. Er „läßt sich wohl lösen", aber doch höchstens auf eine Weise, die, wie der Verfasser selbst zugesteht, wenigstens mit den sonstigen kirchlichen Principien Luthers — ja, setzen wir hinzu, mit seinem tieferen und besseren Bewußtsein als Christ — nicht harmonirt. Denn dies mußte ihn denn doch hindern, im vollen Ernst eine schweizerische Gemeine — „das fromm Völklein", wie er die Basler 1538 von diesem Standpunkte aus nennt — einer Versammlung von „Türken oder Juden", gleich zu setzen (ibid. p. 209, 201).

Digitized by Google

zu werden, in keiner Weise jener immerhin künstlichen Vorstellung von der Erhebung der gläubigen Seele durch den heiligen Geist in den Himmel, um dort mit den Kräften des verklärten Leibes Christi gespeist zu werden. Sie hat in der That auch in der Schrift, weder in den Einsetzungsworten, noch in den pauliniſchen Stellen, irgend einen Anhaltspunkt, im Gegentheil weiſen dieſelben ſämmtlich auf einen inneren, mit dem äußeren unmittelbar verbundenen, alſo gewiß auch auf Erden gegenwärtigen Vorgang hin.

Sonach können wir uns mit gutem Rechte und Grunde, wie Melanchthon, auch für das Abendmahl auf die assidua praesentia Christi in und bei den Seinen berufen und werden dieſelbe nur beſtimmter, als er es thut [1]), recht voll und zuverſichtlich als eine ganze, geiſtleibliche auffaſſen, wie uns dafür auch die Lehre von der Heilsaneignung bereits den Boden weiter bereitet hat. Hier war es, wo wir klar erkannten, wie eine Aneignung des Werkes Chriſti und ſeiner Gnadenfrüchte gar nicht ſtatt finde, ohne eine zugleich perſönliche innigſte Weſens- und Lebensverbindung mit ihm, wie der Chriſtus für uns erſt als Chriſtus in uns wirklich und wirkſam zum Chriſtus auch für uns werde, und ſo finden wir ja auch, daß der Herr da, wo er von dem Genuſſe ſeines Fleiſches und Blutes als allgemeiner und unerläßlicher Bedingung des ewigen Lebens redet, dieſen Ausdruck zuletzt ſignificant erläutert durch den verwandten: „wer Mich iſſet“. (Joh. 6, 57.)

Dies wird uns denn beſtimmt veranlaſſen müſſen, als das auch im Sakramente zu empfangende Gnadengut nicht bloß abſtrakt die Güter ſeines Reiches zu verſtehn, ſondern dieſe in und mit ſeiner Perſon, von der ſie unabtrennlich ſind. Dies iſt auch der Punkt, wo wirklich beide Partheien unverkennbar ſich berühren, denn gerade die Schweizer einerſeits, aber auch die Concordienformel andrerſeits ſprechen es aus, daß Chriſtus ſelbſt ſich uns im Abendmahle mittheile [2]). Nur müſſen wir davon nun auch nach keiner Seite hin abweichen, und dürfen weder

---

[1]) Denn gerade die hier ſo bedeutungsvolle chriſtologiſche Grundlage dieſer unſerer Faſſung der Abendmahlslehre, die lebensvolle geiſtleibliche Immanenz des verklärten Gottmenſchen in den Seinen und ihrer Gemeinſchaft fehlt der Anſchauung Melanchthons wol mehr als gut iſt. Leugnet er ſie auch nicht beſtimmt, ſo ſpricht er ſie noch weniger beſtimmt aus und ſie entſpricht in der That nicht ſeiner zu wenig im wahren Sinne myſtiſch realiſtiſchen Denkweiſe. Dies iſt das auch in Bezug auf „die Seele“ der lutheriſchen Anſchauungsweiſe Unlutheriſche an Melanchthon, aber damit auch das nicht genugſam Bibliſche. Und in dieſem unleugbaren Mangel liegt wol die Haupturſache davon, daß auch ſeine Abendmahlslehre innerhalb der lutheriſchen Kirche ſpäter ſo Vielen nicht genügte. In dieſer Hinſicht kann ſie auch uns nicht genügen, und wir müſſen uns zu ihr, auf ihre empiriſch hiſtoriſche Geſtalt geſehen, eben ſo frei ſtellen, wie zu derjenigen Luthers. Vgl. Melanchthons chriſtologiſche Ausſagen und Verſchweigungen loci th. de filio und de ecclesia.

[2]) Vgl. Conf. Bas. 1536. Art. 22. Helv. II. 1566. Art. 21, 38.; cf. Sol. D. VII, damnata, sub 15.

im reformirten Sinne den Geist von dem Leibe Christi trennen, noch im lutherischen den Leib vor dem Geiste herausheben, sondern beide in der ungetrennten und untrennbaren Einheit stehn lassen, welche eben das wesentliche Merkmal des Begriffs vollendeter Verklärung und vollständiger Selbstmittheilung des Verklärten an den homogenen, wiedergebornen, Empfänger ausmacht.

So gefaßt ist der Ausdruck „Fleisch und Blut“ oder „Leib und Blut“ sowenig als das ἐστὶ ein bloß symbolischer, noch ein bloß und unmittelbar eigentlicher, sondern einer jener in der Schrift so häufigen concreten Ausdrücke [1]), welche das Ganze nach dem zunächst hervortretenden Theile, den Menschen nach seiner hauptsächlichen Erscheinungsseite — πρόσωπον — oder nach seiner äußeren stofflichen Beschaffenheit — „σὰρξ καὶ αἷμα“, wovon das hier gebrauchte σῶμα κ. αἷμα doch nur formell verschieden ist, — bezeichnen. Hier, wie bei dem ἐστὶ, ist das Gedankenverhältniß vielmehr das dynamische, und der Ausdruck bezeichnet die Persönlichkeit in ihrer substanziellen Wesenheit und wirksamen Kräftigkeit zugleich, ganz im Sinne der vorher angeführten Stelle Joh. 6, 57. So erläutert sich auch die verschiedene Fassung der Einsetzungsformel im zweiten Gliede auf befriedigende Weise, indem die des Matthäus und Marcus das erste Moment, die des Lucas und Paulus das zweite Moment betont, während theils dies Nebeneinander beider Formen im zweiten Gliede, theils die Uebereinstimmung Aller im ersten Gliede (σῶμα — διδόμενον, s. κλώμενον) genugsam bezeugt, daß der volle Gedanke eben beide Momente, Person und Werk, ungetrennt in sich schließt. In ähnlicher Weise betont nun die lutherische Lehre vorzugsweise oder gar ausschließlich das erste Moment, die schweizerische vorzugsweise oder gar ausschließlich das zweite. Die Ausschließlichkeit auf beiden Seiten ist falsch, der Unterschied ist zulässig, aber die Wahrheit ist die ungetheilte Verbindung wie sie am meisten bei Melanchthon Raum findet [2]).

Noch näher ist die Berührung beider Tropen in Bezug auf die dritte Frage, nach dem Zweck der Darreichung des unsichtbaren Gutes. Denn soweit auf lutherischer Seite die kirchlich symbolische Lehrbestimmung reicht, kommen beide Theile auch in der Bestimmung von der Wirkung,

---

[1]) So lesen wir z. B. 2 Cor. 1, 11. πρόσωπον für Person und öfter: πρόσωπον οὐ λαμβάνειν. Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. u. ö. σὰρξ καὶ αἷμα (vgl. σῶμα in Röm. 12, 1.) der Leib für Leib und Seele, die ganze Person in ihrem Sein und Wesen, Wissen und Vermögen.

[2]) Vgl. in der Apologie Art. X. vom Abendmahl, bei Köthe S. 118 ꝛc., wo Melanchthon erst mit ähnlicher Unbesorgtheit des Ausdrucks, wie Luther in den Schmalkaldischen Artikeln, mit Berufung auf die griechische Kirche und Vulgarius, von der Verwandelung der Elemente redet, dann aber mit Berufung auf Cyrillus und das paulinische Wort 1 Cor. 10, 17. doch zum Hauptgegenstande seiner Beweisführung dies macht, daß „wir alle in Christo Ein Leib sind, und Christus durch Mittheilung seines Fleisches auch leiblich in uns wohnt, als der lebendige Christus, über den der Tod hinfort nicht herrschen wird“. Röm. 6, 9.

Digitized by Google

dem Segen des Sakramentsgenusses, überein, als eines wesentlich und zuerst geistlichen, der nur mittelbar dann seiner Natur nach auch leiblich sich auswirkt, indem wir in Kraft der durch das Sakrament genährten geistlichen Lebensverbindung mit Christo dereinst auch der leiblichen Verklärung nach seinem Bilde theilhaft werden. So fordert es auch die Schrift in Joh. 6. (v. 40 und 54.) und die Aussage des Paulus Röm. 8, 11—17. Von einer specifisch und unmittelbar substanziellen Nährung des Auferstehungsleibes oder seines Keimes in uns durch die im Sakramente und nur in ihm mitgetheilte Leiblichkeit Christi als solche weiß das ganze Neue Testament schlechterdings nichts. Dagegen werden wir die mittelbare Wirksamkeit auch des Sakramentsgenusses für die künftige Verklärung keineswegs bloß als subjektive „Versicherung" der künftigen (Verklärung) „Auferstehung", als wäre diese ein gleichsam willkürlicher Gnaden- und Allmachtsakt Gottes, fassen dürfen, sondern, nur eben ethisch vermittelt durch die pneumatische Immanenz Christi in dem Gläubigen als Gliede seines Leibes überhaupt, durchaus im ursächlich objektiven, ja organisch substanziellen Sinne. Und ebenso können wir auch die bloß rechtliche „Vergebung der Sünden" nicht so allein hervorheben, an der freilich bei Luther „Leben und Seligkeit", auch die Kraft zum neuen Leben, in aller Fülle hängt, (vgl. im kleinen Katechismus Hauptstück V. Fragstücke 18.) sondern es ist auch für die Gegenwart schon eben jene umfassende Lebenseinsenkung Christi selbst in unser Herz, welche dasselbe mit allen Gütern des ewigen Lebens und des Gottesreiches vollauf sättigt.

Allerdings können wir grade unter dem exegetischen Gesichtspunkte uns nicht verhehlen, daß durch eine solche Auffassung in dem Abendmahlsgenuß der pfingstlichen Gemeine Etwas gesetzt wird, was in jenem ersten des Jüngerkreises vor dem Tode und der Verklärung des Herrn so noch nicht lag und liegen konnte, „denn Jesus war noch nicht verkläret," (Joh, 7, 39) also „der heilige Geist noch nicht da", Jesus noch nicht der *κύριος πνεῦμα*, das *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, als welcher er seit dem Pfingsttage den Seinen immanent ist und durch Wort nnd Sakrament immer aufs neue immanent wird. Dies ist von reformirter Seite gegen die lutherische Auffassung öfters geltend gemacht worden, deren „Seele" wir hier auch zu unserem Bekenntniß gemacht haben. Aber mit Unrecht. Vielmehr liegt es ganz in der Natur der Verhältnisse, daß ebenso wie das vorpfingstliche Wort Christi theils der eignen objektiven Entfaltung nach, theils und noch mehr für das subjektive Glaubensverständniß der Jünger das noch nicht war und sein konnte, was das nachpfingstliche durch den Geist werden sollte und wurde, (cf. § 46.) ebenso auch ein Unterschied in beiderlei Beziehung anerkannt werden muß zwischen dem ersten Stiftungsmahle des Herrn und dem oft wiederholten nach Pfingsten. Das *καινὸν πιῶ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου* Matth. 26. geht nach der Analogie des Begriffes der *ζωὴ αἰώνιος* nicht bloß auf den künftigen Verklärungszustand des himmlischen Reiches, sondern auch schon auf das durch die Geistessendung erst vollständig aufgerichtete neue

Digitized by Google

Bundesreich auf Erden und dessen sakramentliches Mahl. So finden wir auch nicht, daß die Apostel in den vierzig Tagen oder in den zehn zwischen der Himmelfahrt Christi und dem Pfingsttage ein solches gefeiert hätten, sowenig als sie in dieser Zeit getauft haben. Damals waren sie nur einmüthig bei einander im Gebet und in Erwartung der Erfüllung der Verheißung des Herrn (Acta 1, 14.). Nach dem Pfingstfest tritt mit dem apostolischen Worte auch das Sakrament, die Taufe und das Abendmahl, erst in sein volles Recht ein. Nach dieser Seite hin steht also die lutherische Fassung ihrem Grundgedanken, ihrer Seele nach wohl gesichert da.

Dagegen gilt wiederum gegen die specifisch lutherische Verleiblichung dieses tiefen und wahren Gedankens dies, daß durch sie, — wie früher bemerkt, — wenn nicht von der Taufe mehr ausgesagt werden soll, als nach der Schrift kann und darf, diese beiden Sakramente aus ihrer inneren Gleichartigkeit herausgerissen und so in ihrem wesentlichen Zusammenhange gestört werden. Sind die Schweizer, wenn sie das Abendmahl nach ihrem Taufbegriffe messen, allerdings nicht im vollen Rechte, weil sie dem mystischen Elemente des ersten Sakramentes doch nicht ganz sein Recht geben können, so ist Luther andererseits bei seinem Recurs auf dies Sakrament zum Besten seiner Abendmahlslehre noch weniger im Rechte. Von unserem Standpunkte aus dagegen treten beide Sakramente in ihrer vollen inneren Gleichartigkeit und Zusammengehörigkeit klar heraus. In dem Taufwasser ist nicht Christi Blut, wie in Brod und Wein nicht sein Fleisch und Blut, aber wie jenes „vor dem Glauben eine rothe Fluth ist, mit Christi Blut gefärbet", d. h. wie es dem Täufling dynamisch den lebendigen und den ganzen Christus durch den heiligen Geist vermittelt (Gal. 3, 27; Röm. 6, 3. 4.), ebenso thut es das Abendmahlselement, im Glauben genossen, seines Ortes gleichfalls. Ist Christus durch das Wort und die Taufe eingegangen in das Herz des Täuflings, oder der neue Mensch in ihm gezeugt, geboren, so wächst dieser durch das weitere Wort und das Abendmahl in dem Gläubigen, Christus gewinnt Gestalt in ihm, bis er, Stufe um Stufe, ganz in das Bild des Gottessohnes verklärt ist (Gal. 4, 19; 2 Cor. 3, 18.). Was das Wort vor und in der Taufe gegründet hat, das vollendet dasselbe Wort außer und in dem Abendmahl (1 Cor. 12, 13; 10, 2 ff.), nämlich die objektiv reale, aber pneumatische, also zunächst ethisch-persönliche, weiterhin jedoch auch metaphysische, naturhafte, gottmenschliche Wesens- und Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo, das Sein Christi in uns, woran das ewige Leben und die Seligkeit hängt, sowohl nach Paulus als nach Johannes und dem Herrn selbst [1]). So ist das Verhältniß der Sakramente zu einander

[1]) Röm. 8, 9—11; 1 Cor. 6, 17. 15. 19; Gal. 2, 20; Eph. 3, 17; 5, 30 ꝛc.; 1 Joh. 4, 15; 2, 28; Joh. 6, 56. 57; 14, 23; 17, 23. 26. u. a. m.

Digitized by Google

und beider zum Worte klar geordnet, wie es ebenso sehr das Denken fordert, als die Schriftzeugnisse andeuten.

So erst eröffnet sich uns auch das wahre Verständniß des Johannes im Evangelium und den Briefen. Bei der unverhältnißmäßigen Betonung der Sakramente gegen das Wort und besonders des Abendmahls als einer einzigartigen leiblichen Mittheilung Christi, wie sie auf lutherischer Seite gewöhnlich ist, bleibt nicht nur in praktischer Hinsicht ungerechtfertigt der doch auch da übliche seltene Genuß dieses Sakramentes, nicht nur in dogmatischer Beziehung incongruent die dennoch behauptete wesentlich gleiche Wirkung des Wortes und des Sakramentes, zunächst des Abendmahls, sondern auch in biblisch-exegetischer Hinsicht völlig unerklärt das gänzliche Schweigen des Johannes von den Sakramenten als Gnadenmitteln. Wir wiesen auf die tiefe Bedeutung dieses Umstandes schon früher hin (§ 69.). Derselbe kann schon beim Evangelium des Johannes doch wahrlich nicht durch die nackte Ergänzungstheorie begründet werden, würde aber in Bezug auf die Briefe dieses Apostels jeder Motivirung sich verschließen, wenn jene Abendmahlsauffassung wirklich die richtige wäre. Hier erkennen wir nun im Lichte der vorher gegebenen Verhältnißbestimmung klar, wie Johannes eben darum so von diesen beiden bestimmten Handlungen schweigen kann, weil er von beiden die allgemeine Grundidee, das Princip ausgesprochen hat, auf welchem in zwiefacher Gestalt das Gnadenleben der Gotteskinder überhaupt ruht, die der Taufe in Joh. 3, die des Abendmahls in Joh. 6. Gerade weil Johannes das, was das lebendigmachende Wort des Wortes im Fleisch durch den Geist wirkt, so tief pneumatisch, so sakramental, auffaßt, ist es für ihn weniger nothwendig, auch die besonderen Institutionen des Herrn hervorzuheben, durch welche derselbe diese pneumatische Wirksamkeit des geisttragenden Wortes nach Seiner Weisheit, im pädagogisch-praktischen Interesse der Kinder des Reiches wie in prophetisch-symbolischer Beziehung auf die Natur und Bestimmung dieses Reiches der Vollendung, an irdisch sichtbare Elemente noch auf besondere Weise gebunden hat.

Die Aufgabe, eine specifisch eigenthümliche Wirkung des zweiten Sakramentes nachzuweisen, können wir von diesem Standpunkte aus nicht nur nicht lösen, sondern wir wollen es auch gar nicht erst versuchen, weil wir es nach der Schrift sowenig als nach dem ihr entnommenen allgemeinen Begriffsverhältniß, in welchem auch die Bedeutung des Abendmahls nur ein organisches Glied bildet, versuchen können und dürfen. Gerade unser johanneischer Standpunkt, wie wir ihn in Ergänzung und zur Vollendung des synoptischen und paulinischen schon bisher allenthalben festgehalten und so wirksam erfunden haben, bewahrt uns vor dem Abwege, welchen, wie wir sahen, die neulutherische Richtung, um ihren Standpunkt zu behaupten, absichtlich einschlägt. Auf der anderen Seite aber fordert der organische Karakter aller Dinge des Gottesreiches immerhin dazu auf, über der Einheit auch den Unterschied nicht zu vergessen, und in diesem Sinne können wir, ohne dem bezeichneten biblisch-

Digitized by Google

johanneischen Princip untreu zu werden einen Unterschied zuversichtlich statuiren zwischen dem Worte und dem Sakramente, und zwischen dem ersten und zweiten Sakramente zunächst in Beziehung auf den Grad, die Intensität der Selbstmittheilung Christi. Wie eine höhere Potenzirung derselben im Abendmahle gegen die Taufe daraus von vorn herein wahrscheinlich wird, daß es sich eben bei der letzteren um die erste Gründung, Zeugung, des neuen Menschen handelt, bei dem ersteren dagegen um die Stärkung und Vollendung des erwachsenen [1]), ebenso werden wir nicht irren, wenn wir auf ein ähnliches Verhältniß schließen auch zwischen dem Worte und dem Sakramente überhaupt. Ist auch das Wort keineswegs bloß „Aufforderung und Verheißung" (Stahl) und nur das Sakrament „Gewährung und Erfüllung", denn auch im Worte ist der Geist der Gnaden, der da mittheilt und versiegelt, so ist derselbe doch vorzugsweise und in besonderer Kräftigkeit an das Sakrament, als das greifbare Unterpfand der Gnade für jede einzelne bedürftige Seele geknüpft und der reichste Gnadenempfang ihr dadurch göttlich verbürgt.

Damit hängt aber noch ein Zweites zusammen, ein Unterschied des Wortes und Sakramentes in Bezug auf die Art der Gnadenmittheilung, indem die durch das Wort mehr einen vermittelten Karakter, die durch das Sakrament mehr einen unmittelbaren hat. Freilich dürfen wir auch hier den Unterschied nicht zum ausschließenden Gegensatze anspannen, denn auch das Wort, wenn es zumal nicht lehrendes und entwickelndes, sondern positiv verkündendes oder liturgisch bezeugendes ist, hat an dieser Unmittelbarkeit der Wirkungsweise Theil, und das müßte ein schlechtes, mechanisches Verständniß auch der evangelischen Lehre genannt werden, welches ein bloß psychisch-verständiges und nicht zugleich auch immer pneumatisch-intuitives, innerlich unmittelbares wäre. Ebenso wäre es eine magische Auffassung des Sakramentes, wenn seine Wirksamkeit gedacht würde als physisch oder metaphysisch unmittelbare, wunderbare im strengen Sinne, ohne bedingende ethisch-persönliche, also doch immer auch psychisch-

---

[1]) Ganz in Parallele mit dem Verhältniß bei dem Worte, vgl. Joh. 16, 12; 1 Cor. 3, 1 ff. Durch eine solche Unterscheidung verschiedener Grade der Intensität der Selbstmittheilung Christi und entsprechend der Aneignung desselben von Seiten des Menschen kommt auch die Wahrheit in der Behauptung zu Recht, welche u. A. z. B. Stier zu Joh. 6. geltend macht, daß nämlich das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi nicht ohne Weiteres mit dem Glauben an ihn sich decke, sondern nur eine intensive Glaubensaneignung Christi so genannt werden könne. Es liegt dies im Texte dort nicht, aber sachlich ist es gewiß wahr, daß hier zu unterscheiden ist. Was der Herr mit diesen Ausdrücken meint, ist nicht jenes anfangende πιστεύειν, in welchem das bußfertige Herz sich erst, subjektiv glaubenswillig, dem Herzen Christi zustreckt, sondern es ist das erfüllte πιστεύειν, der durch den realen Empfang Christi durch den heiligen Geist gesättigte, und sich fort und fort an ihm sättigende, der habende Glaube des Versöhnten, des Kindes Gottes, auch wenn dasselbe momentan sich noch so sehr in dem Schwachheitszustande nach Röm. 8, 26. befände. Darum eben steht vor dem Abendmahle die Taufe, durch welche der suchende Glaube zum habenden wird, und in das Gebiet des letzteren gehört das zweite Sakrament.

Digitized by Google

subjektive Vermittelung. Ohne den subjektiven Geist im metaphysischen und ethischen Sinne, d. h. ohne gläubiges Selbstbewußtsein und Wollen kann auch das Sakrament nicht seine vollständige Wirksamkeit entfalten, wie wir uns das namentlich bei der Frage über die Kindertaufe aussprechen mußten. Aber bei alledem bleibt das wahr, daß es eben die eine Hauptbestimmung des Sakramentes sein wird, vorzugsweise unmittelbar, pneumatisch-substanziell zu wirken und so die wesentlich gleichartige Wirksamkeit des Wortes wie im graduellen, so im formellen Unterschiede von derselben auf göttlich-organische Weise zu ergänzen und zu vollenden.

Der göttliche Zweck bei dieser sakramentlichen Gnadenspendung und zunächst derjenigen des zweiten Sakramentes, mit welchem wir es hier zu thun haben, ist kein anderer als beim Worte, was den wesentlichen Inhalt derselben anlangt, und der letztere kann nicht vollständiger angegeben werden, als in der fünffachen Bestimmung, wie wir sie im vorigen Paragraphen bei Spangenberg fanden, es sei denn, daß man, gerade für das Abendmahl vielleicht nicht unpassend und der johanneischen Idee besonders angemessen, die neue Lebensvereinigung mit Christo als allgemeinen Grundbegriff voranstellen und aus diesem die vier anderen Stücke ableiten will. Diese Gnadenfülle wird nun aber hier dem einzelnen Empfänger auf individuell zusichernde und anschaulich bedeutsame Weise in besonders reicher Kräftigkeit und lebendigster Unmittelbarkeit, wie sie dem pneumatischen Lebensgebiete als solchem ja überhaupt eigen ist, zugeeignet und dadurch nicht bloß subjektiv sein Glaube gestärkt, seine Liebeskraft zur heiligen Selbsthingebung an Gott gemehrt und seine Hoffnung befestigt, sondern auch objektiv das ganze Gebiet seines psychischen und weiterhin physischen Naturlebens, das ganze Gewebe des inneren Triebslebens heilig durchdrungen von der Inwohnung Christi im Herzen, als dem Centralpunkt des Gesammtlebens der Persönlichkeit.

Gerade diese sowohl kräftigste als unmittelbarste Art und Weise der Gnadenmittheilung hat das Eigenthümliche, daß sie — wie dies im Gebiete des Wortes von dem johanneischen, in seiner concentrirten Fülle und Tiefe, so besonders gilt — dem schwächsten Glauben nicht zu hoch und dem stärksten nicht zu niedrig ist. Wenn von lutherischer Seite der reformirten Anschauung so oft vorgeworfen ist und noch wird, daß sie den Gläubigen große Anstrengung zumuthe, um des unsichtbaren Gutes theilhaft zu werden, so ist dies schon dort nicht richtig, und wenn Calvin nach Augustin sagt, Jeder trage nur so viel davon, als er in sein Glaubensgefäß fassen könne, so will er dadurch nach dem Zusammenhang seiner Erörterung nicht den Unterschied im Gnadenempfang unter den verschiedenen Gläubigen bezeichnen, sondern den Gegensatz zwischen dem, der überhaupt im Glauben und dem, der ohne Glauben genießt. Indeß ist es wahr, daß jene Theorie vom Aufschwung der gläubigen Seele zum Himmel wenigstens den Schein erwecken kann, als bedürfe es zum gesegneten Sakramentsgenusse besonderer Glaubenskraft. Wenn wir nun aber diese evectio animae biblischer durch den descensus oder richtiger die

Digitized by Google

assidua praesentia Christi ersetzen, so fällt auch dieser Schein weg, und wir erkennen das Große der sakramentlichen Gnadenspende nach ihrer besonderen Art und Weise gerade darin, daß hier der reinsten, von jeder Selbstkraft nicht nur, sondern auch von jeder besonderen sinnlich-geistigen, vermittelten Thätigkeit entkleideten pneumatischen Receptivität, als ethischer Grundstellung der gläubigen Persönlichkeit, der volle Lebenssegen Gottes in Christi Person und Werk in concentrirtester Unmittelbarkeit zugetheilt wird. Damit wird des schwächsten Glaubens heiliges Armuthsbedürfniß lebenskräftig befriedigt, aber ebenso auch das stärkste und vollendetste Glaubensleben in heiliger Freude eines Vorschmacks des dereinstigen Schauens beseligt und erhoben. Ja wie gerade das gereifteste Glaubensleben im Gebiete des Wortes sich statt aller vermittelten Lehre so gern immer mehr in das Gebiet unmittelbarer liturgischer Anbetung vertieft, so findet dasselbe auch in diesem Sakramente der unmittelbarsten pneumatischen Lebensvereinigung mit Christo zunehmend immer höheren und reicheren Genuß, und die Gemeine kann auch in ihren vollendetsten Gliedern dieses zugleich für die schwächsten genugsamen Mahles niemals satt werden, „bis daß der Herr kommt", um das Glauben aufzuheben in das Schauen. Nur dies ist die Wahrheit jenes augustinisch-calvinischen Wortes auch in dieser Beziehung auf die Gläubigen selbst, aber sie raubt auch dem Schwachen und Angefochtenen Nichts. Die Gnadenabsicht des Herrn beim Abendmahl wird nach dieser Seite hin nicht bedingt durch die einzigartige „leibliche" Darbietung in cum et sub elementis nach lutherischer Vorstellung, sondern durch die pneumatische Unmittelbarkeit derselben im Akt, zwischen Person und Person. Damit ist denn auch gesagt, daß von dem eingenommenen Standpunkte aus für uns ebenso wenig ein Nachdruck liegen kann auf dem von lutherischer Seite behaupteten „mündlichen" Genusse auch des unsichtbaren Gutes. In praktischer Hinsicht bedürfen wir dessen nicht, denn die pneumatische Mittheilung und Genießung ist ihrer Natur nach eine ebenso unmittelbare und objektiv gewisse, als die physische oder leibliche, und im begrifflichen Zusammenhang mit der obigen Bestimmung des unsichtbaren Gutes, um welches es sich hier handelt, d. h. des ganzen Christus in seiner geistleiblichen Verklärungsherrlichkeit und Gnadenfülle, kann uns jene Vorstellung nur störend sein. Pneumatisches kann seiner Natur nach nur pneumatisch, der *κύριος πνεῦμα* nur von der *καρδία πνευματική*, dem *πνεῦμα τοῦ νοὸς*, „durch den Glauben" empfangen werden. Dies findet seine nähere Ausführung sogleich im Folgenden.

Die vierte und letzte Frage, welche uns zu beantworten bleibt, ist die nach den Empfängern des sakramentlichen Gutes. Was hier zunächst den Genuß der Ungläubigen betrifft, so muß von allen Seiten zugegeben werden, daß in den Einsetzungsworten von demselben in keiner Weise die Rede ist. Auch wenn die exegetisch-historische Frage, ob Judas bei der Einsetzung des Abendmahls noch anwesend war, oder nicht, nach Lukas bejahend zu entscheiden wäre, — was doch von anderer Seite her

Digitized by Google

sehr Vieles gegen sich hat, — so würde die bloße Anwesenheit und der äußere Mitgenuß dieses Unwürdigen für unsere Frage nichts beweisen können. Die Einsetzungsworte selbst angesehen, spricht wenigstens der Begriff der jüngermäßigen ἀνάμνησις nicht eben für die Theilhaftigkeit eines solchen innerlich Entfremdeten an der inneren unsichtbaren Gabe. Das paulinische Wort 1 Cor. 11, 27 wird von beiden Partheien für ihre Auffassung angeführt, aber unbefangen betrachtet, liegt in demselben jedenfalls Nichts, was zu der lutherischen Fassung nöthigte, wie schon Calvin zur Genüge hervorgehoben hat. Wie beim Worte (Joh. 12, 48; 2 Cor. 2, 15. 16.), so beim Sakramente ist die Verachtung des für den Glauben objektiv dargebotenen unsichtbaren Gottes, auch wenn dasselbe von dem Ungläubigen nicht subjektiv empfangen wird und werden kann, Ursache genug für die κρίσις, das strafende Gericht Gottes, welches einer solchen Verschuldung an der heiligen Gnadendarbietung nothwendig folgt. Diese Stelle kann daher mit keinem begründeten Rechte für den behaupteten Genuß der Ungläubigen geltend gemacht werden. Ebenso wenig ist anderwärts irgendwo ein Zeugniß dafür vorhanden. Wir haben also auch unter dem exegetischen Gesichtspunkte vollkommen Recht und Grund, den Genuß der Ungläubigen zu leugnen. Und wenn man von lutherischer Seite aus diesem reformirten Lehrsatze die Folgerung ziehen zu müssen glaubt, daß dann nicht Gottes Wille und Wort, sondern des Menschen Glaube erst das Sakrament mache, so haben wir, was den Gläubigen betrifft, so eben gezeigt, daß dies im Sinne eines selbsteigenen Machens, außergöttlicher Aktivität des Menschen, ganz und gar nicht der Fall ist. Der Glaube bleibt auch hier, was er seiner Natur nach grundwesentlich und allenthalben allein ist, reine persönliche Receptivität, die nichts macht, thut oder dazu gibt, sondern nur nimmt, was Gott ihr gibt. Ebenso bleibt auch dem Ungläubigen gegenüber das Sakrament als göttlich-objektive Gabe und Darbietung in sich selbst ganz, was es nach des Herrn Gnade ist, wenn auch der, welcher kein Organ für den wesentlichen Inhalt, den Kern desselben hat, nur die äußere Form, die Schale, in sich aufnehmen kann. Der Mensch ergreift den Schatz im Acker (Matth. 13.), das Rind frißt das Gras auf demselben und läßt den Schatz liegen; der Kaufmann faßt die köstliche Perle, die Sau tritt sie mit Füßen (Matth. 7, 6.). Also auch hier müssen wir sagen: in praktischer Beziehung auf Gläubige und Ungläubige, wie für die gläubige Betrachtung der sakramentlichen Gabe bedürfen wir dieser Lehre nicht. Und ebenso auch: im begrifflichen Lehrzusammenhang könnte sie nur stören, statt zu fördern.

Was die Ungläubigen betrifft, so ist die Wahrheit vielmehr die, daß das Sakrament, wenn es auch ohne Glauben ein nicht nur dargebotenes, sondern auch genossenes wäre, dadurch in der That aus der Analogie der pneumatisch-ethischen Grundbestimmtheit des Evangeliums und seiner Segnungen überhaupt heraus, aus dem organisch-ethischen Gebiete in das des mechanisch Naturhaften hinüber treten würde. Wie bei der Neugeburt dem Glauben, der subjektiven empfänglichen Herzensstellung, keinerlei „durch“

Digitized by Google

(causa), wohl aber ein sehr bestimmtes „nicht ohne“ (conditio) zukommt, so auch hier. Gott kann und will mit seiner persönlichen Creatur an keinem Punkte anders als organisch-ethisch handeln. Wie die natürliche Schöpfung mit all' ihrer Herrlichkeit doch das, was sie sein soll, nur ist vor und in den dafür empfänglichen Organen, dem Auge und Ohr des Menschen, so auch die neue Schöpfung des Gnadenreiches. Die dereinstige Verdammniß derer, welche die pneumatische Receptivität für das letztere in sich ertödtet haben, wird darum in letzter Instanz nichts Anderes sein, als die Dahingabe an die absolut desorganisirte Todesexistenz der mechanischen oder atomistischen Gottesferne, der „äußersten Finsterniß“. Es kann sich auch eine tiefere Betrachtung, z. B. bei Martensen [1]) selbst wider seine eigentliche confessionelle Stellung, dieser Anerkennung nicht ganz entziehen, daß der wirkliche Genuß des unsichtbaren Gutes von Seiten der Ungläubigen nicht zu halten ist, schon auf dem Gebiete der symbolischen Lehre der lutherischen Kirche. Noch viel unvollziehbarer aber wird die Vorstellnng, wenn dieser substanzielle Genuß des Fleisches Christi, nach den Neueren, in den Gläubigen specifisch den Auferstehungsleib gründen und nähren soll. Dann müßte dasselbe in den Ungläubigen zur Verdammn geschehen, ein Gedanke, welcher die Frage über die dereinstige Leiblich der Verdammten, die ohnehin schwierig genug ist, ohne Noth doppelt schweren würde. Jedenfalls entfernen wir uns mit demselben von haltbaren Schriftgrunde.

Es ist im Gegentheil für unseren Standpunkt eine innere N digkeit, das *οὐ δύναται*, welches der Herr von der Welt in N den Empfang des heiligen Geistes aussagt (Joh. 14, 17.), ausgesprochen zu sehen für den *κύριος πνεῦμα*, der, wie eber so deutlich sagt, in dem heiligen Geist uns gegenwärtig ist äußerlich gegenständlichen Erscheinungen des verklärten, wesen matisirten Herrn ergehen in den vierzig Tagen nur a nicht an alle Welt (Acta 10, 41), und auch die Er Paulus macht, richtig betrachtet, davon keine Ausna war damals vor Gott schon nicht mehr „von der ihr, wider die innere Stimme, äußerlich noch diente das gelten von dieser innerlichsten und umfassendste Herrn im Sakramente!

Darin kann uns auch der Begriff, welchen Persönlichkeit in der Lehre von Gott und vom nur bestärken, sobald wir einmal hier über des ganzen Christus als verklärte sönlichkeit festhalten und nicht auf die Nachdruck legen. Die verklärte Persönli objektiven, naturhaften Wesensgrunde i entfaltete und vollendete, das vollendet solches fähig und bereit ist, zum vol

[1]) Vgl. Dogmatik § 267.

Digitized by Google

durch freie und ganze Selbsthingebung, Mittheilung an ein Anderes, ihm Homogenes. Tritt diese ein, und zwar so vollständig, wie hier im Abendmahle, so wird nothwendig auf Seiten des Mittheilenden das subjektiv-persönliche Moment, gleichsam die dem Anderen zugekehrte, auf breiter Basis das ganze Wesen in sich zusammenfassende Spitze desselben das Erste sein müssen, und nur auf diesem Wege die ganze Fülle der Lebenskraft und die innerste Lebenssubstanz, wie sie in der Tiefe der Natur ruht, in die Communication eingehen können. Darin liegt der ethisch-freie, d. h. aber hier zugleich wirklich organische Karakter der Mittheilung für ein persönliches Wesen, dessen vollendete Verklärung eben darin besteht, daß seine Natur gar nichts mehr ist außerhalb seiner Person, sondern ganz in diese aufgenommen und von ihr durchdrungen [1]). Dem muß aber auch auf Seiten des Empfängers das Gleiche entsprechen. Nur das Homogene kann auf organischem Wege in Homousie treten. Also wird das, wenn gleich noch nicht auf seiner ganzen Naturbasis verklärte, aber im Centrum doch dieser Verklärung durch die Neugeburt schon theilhafte und deren peripherischer Vollendung frei zustrebende Subjekt, der neue Mensch, das neue Herz, „der Glaube", die von der anderen Seite zum Empfange sich öffnende Spitze der Persönlichkeit, nothwendig das Organ des Empfangens sein müssen und wo diese fehlt, der elektrische Funke so wenig überspringen, wie auf physikalischem Gebiete, wenn der entsprechende Recipient oder Conduktor fehlt [2]). Weil das Objekt des Genusses ein pneumatisches ist,

[1]) Bei dem Menschen in seinem jetzigen unverklärten Zustande ist dies noch nicht so, und daher geht die innigste Wesensverschmelzung, die eheliche, mit welcher die sakramentliche Vereinigung allein verglichen werden kann (Eph. 5, 30), noch nicht so einheitlich vor sich, durch einen nur frei vermittelnden symbolischen Akt, wie durch den Kuß des Mundes (Angesicht zu Angesicht = Person zu Person, πρόσωπον), sondern sie bedarf für das naturhafte Wesensgebiet noch einer anderen specifisch naturhaften Vermittelung. Im Verklärungszustande wird diese aufhören (Luc. 20, 34 ff.), und so findet in dem denselben gleichsam anticipirenden Communicationsakt Christi mit der gläubigen Seele schon jetzt nur ein solcher typisch symbolischer Erscheinungsakt, das Essen und Trinken, als frei geordnete Vermittelung statt, unter dem sich — nicht Stoff in Stoff, aber Akt in Akt — die geistliche Communion vollzieht.

[2]) Dies hier vom Abendmahl Gesagte darf nicht so verstanden werden, als träte es unserer früheren Begründung der Kindertaufe zu nahe, obwohl es auf den ersten Blick so scheinen könnte. Allerdings können und dürfen wir, theils weil wir beide Sakramente stets als wesentlich gleichartige aufgefaßt haben, theils weil die soeben ausgesprochenen Sätze ihrer Natur nach allgemeine Geltung in Anspruch nehmen, der Anwendung derselben auf die Taufe überhaupt und so auch auf die Kindertaufe nicht aus dem Wege gehen. Und in diesem Sinne sagten wir früher, daß die vollständige Erscheinung des Taufbegriffes allerdings nur in der Taufe der Erwachsenen zu Tage trete. Aber wir durften dennoch behaupten, daß der wesentliche Inhalt des Sakramentes als göttlicher Gabe doch auch in der Kindertaufe unverkümmert liege, weil es sich da eben um das infans in seiner reinen Passivität handelt, bei welchem die Möglichkeit ethisch persönlicher Reception noch nicht vorhanden ist, also die Forderung einer solchen eben so wenig gestellt werden kann, als das Gegentheil davon hier möglich ist. Dem haben wir unter dem Gesichtspunkt

der κύριος πνεῦμ
pneumatiſche, das
hat, der Gläubige
Sakramente naht,
gleichen Segen. A
ſönlichkeit auch die
auch das Herz und
Gutes mit Nothwe
ſchen, und durch d
oder Segenswirkun
ripheriſche Gebiet,
5; 1 Cor. 11, 30
ten Zuchtverhängun
gar nicht bloß geiſt
der Weiſe jenes altt
telt zu denken. D
wo es ſich um da
kommen, wenn wir
ſchließlich als gleich
gen, unſer Satz, d
daß Alles, was v
von dieſem Centru
ſeine Wirkungen a
es ſei zum Leben

Wir brechen dieſ
dem nächſten bibliſc
fernen. Ziehen wir
tiſch-dogmatiſ
wir uns ſchließlich

---

der eben aufgeſtellten
fans mere passivum
Christi capax iſt, d
todtes, gottentfremdet
mit Chriſto als Gott
hange der adamitiſche
Seite thatſächlich „F
es doch zu gleicher
anders. Es iſt, objekti
in Chriſto, vorläufig
wohnung und Wirkſa
liches Gefäß, weil e
vermag. Man muß
tung als freies Herz
dem dies geſchehen, c
vergeſſen, daß de
Weiſe zu ſein un
Perſönlichkeit ſi

Digitized by Google

den wir Melanchthon und Spangenberg einnehmen sahen. Wir können unsererseits und dürfen heutzutage, zumal für das wissenschaftliche Gebiet, weniger Anstand nehmen, das klar auszusprechen, was sie mehr nur andeuten: daß wir damit den specifisch lutherischen Standpunkt mit seinem dreifachen Schibboleth verlassen haben. An allen drei Punkten können wir demselben nicht beistimmen. Wir sind aber ebensowenig mit der specifisch-calvinischen Construktion der Lehre einverstanden und befriedigt, der zwinglischen Dürftigkeit ganz zu geschweigen. Vielmehr glauben wir in dieser, wenn man so will, „reformirten" Form den wesentlichen, theologischen und praktischen Grundgedanken der lutherischen Glaubensbetrachtung nicht nur in schriftmäßiger Vollständigkeit nach seiner ganzen Fülle und Tiefe gewahrt zu haben, sondern ihn sogar exegetisch und dogmatisch erst vollkommen sichergestellt und rein ausgestaltet zu haben. Wir halten es, obwol es dem Lutheraner so erscheinen muß, nicht für eine leichtsinnige und oberflächliche Synkretion, wenn wir behaupten, daß man Recht und Pflicht habe, den lutherischen Geist in reformirter Form zu fassen, und daß damit ein nothwendiger, entscheidender Schritt gethan werde zu der allseitigen und lauteren Aneignung des sakramentlichen Gnadenschatzes auf dem Gebiete der Lehre, an dessen Fülle sich auf dem Boden des praktischen Lebens zu aller Zeit die große Schaar einfältiger, aber gegründeter Kinder Gottes, welche die theologische Controvers nun einmal nicht wirklich versteht, und namentlich auch die Brüdergemeine bei ihrem johanneischen Typus im gläubigen Genusse dankbar gefreut hat.

Wollen wir dieses Bekenntniß in eine bestimmte Formel zusammenfassen, so lautet sie so: Christus, der verklärte Gottmensch, als das durch den Geist immanente Haupt seines Leibes, der Gemeine, gibt uns als den Gliedern an diesem Leibe für den gläubigen Genuß der von ihm stiftungsmäßig geheiligten Elemente, als der sichtbaren Pfänder auf die unsichtbare Gnadenmittheilung, die gotteskräftige und daher allemal gewißlich erfüllte Verheißung, daß Er mit seiner ganzen gottmenschlichen, geistig-leiblichen Persönlichkeit, Er mit der Fülle des ewigen Lebens, welches er ist und welches er für uns erwirkt hat, substanziell und virtuell, auf's Neue und auf's Allerinnigste und Unmittelbarste in uns, d. h. zunächst in unser Herz, von hier aus aber Seele und Leib durchdringend, also auch unsererseits in unsere gesammte gotteskindliche, geistleibliche Persönlichkeit eingehen will, um die Lebensgemeinschaft der Glieder mit ihm, dem Haupte, zu stärken und zu vollenden, in welche sie durch die Glaubenstaufe eingetreten sind. Ist diese sakramentliche Gnadenmittheilung nichts specifisch Anderes, als das, was Christus auch außer dem Sakramentsgenuß, durch das Wort und beim Gebete, im Glauben uns zu Theil werden läßt, sondern das Gleiche dem Wesen nach, so ist es dasselbe doch in besonders innigem und hohem Grade, in besonders unmittelbarer und darum ebenso beseligender als stärkender Weise und endlich in einer besonders gesegneten äußeren Form, nämlich sowohl für das Bedürfniß unserer jetzigen leiblichen Lebensgestalt (pädagogisch), als im Blick auf die künftige

Digitized by Google

verklärte Leiblichkeit (prophetisch) an bedeutungsvolle sichtbare Zeichen gebunden, deren individueller Genuß als stiftungsmäßig versiegelter dem Einzelnen die sakramentliche Gnadenmittheilung um so direkter und glaubenstärkender vermittelt. In letzterer Beziehung versteht es sich dann von selbst, daß uns dabei nichts entgeht in Bezug auf die tiefe und bedeutungsreiche Symbolik gerade dieser Elemente, wie rücksichtlich ihrer mystisch-prophetischen Signatur. Brod und Wein, die edelsten und einfachsten Nahrungsstoffe, und doch beide nicht in ihrer unmittelbaren Natürlichkeit, sondern durch einen Todesproceß zu höherer Kraft und Herrlichkeit verklärt, sind die göttlichen Typen des verklärten Gottmenschen, als des ewigen Lebensgrundes und der ewigen Lebenskraft der Glieder seines Leibes, und die reichen Verheißungszeugen für eine dereinstige, der seinen analoge Verklärungsherrlichkeit unserer eigenen sowohl, als der gesammten uns umgebenden Natur, deren edelste Früchte wir in diesem Mahle des Geistes im Glauben genießen.

Von diesem Standpunkt aus ist uns dann auch das Abendmahl im vollsten und bestimmten Sinne neben der Taufe göttliches Gnaden*mittel*, zu gleicher Zeit aber, wie auch die Taufe und noch mehr, allerdings auch *Siegel* der Gnade und des Glaubens. Wenn in der Taufe der beginnende, durch Vorbereitung und Berufung gewirkte Glaube, der die Gnade sucht, gotteskräftig *versiegelt* wird als wahrhaftige, gottgewirkte und darum gottgefällige Herzensstellung des Täuflings eben durch die in der Taufe ertheilte Kindschaftsgnade des neuen Lebens, und *der suchende Glaube damit erfüllt wird zum habenden Glauben*, der fortan den Gnadenstand trägt, so ist dieses Haben doch ein lebendiges und bleibendes nur, sofern es zugleich ein immerfort noch und wieder Suchen nach mehr Gnade ist. Und da wird nun im anderen Sakramente durch den jedesmaligen Genuß das fundamentale Haben, der bisherige Gnadenstand, gotteskräftig *versiegelt*, zugleich aber das gegenwärtige *Suchen* mit neuer Gnadenmittheilung erfüllt, und so das gesammte neue Leben seiner endlichen Vollendung entgegengeführt. Dies ist die göttliche Seite. Dazu gehört aber wie bei der Taufe auch die menschliche, nicht nur das gläubige Suchen als vorgängiges, ethisch bedingendes Moment für den Gnadenempfang, sondern zugleich auch als nachfolgendes der Dank. Mit der Receptivität muß sich organisch auch die Reproduktivität sofort verbinden. Was bei der Taufe das *Gelöbniß* ist, das ist hier das *Bekenntniß*. Wiewol jedes von beiden auch in dem anderen mit enthalten ist, überwiegt doch bei der Taufe, als am Anfange des neuen Lebenslaufes in Christo, der erstere Begriff, im Abendmahle, als im Fortgange des Lebens, der zweite. Dies ists, was Paulus 1 Cor. 11, 26 ausspricht, wo das καταγγέλλετε ohne allen Zweifel nicht Imperativ ist. Der Communikant bekennt durch den Genuß dieses Stiftungsmahles, daß auch ihm seinerseits „Christi Tod," d. h. der gekreuzigte und auferstandene, — und einst siegreich zukünftige, — Christus selbst seines Heiles einiger Grund, Träger und Ziel ist (1 Cor. 1, 30. 31.). Und dieses Bekenntniß gewinnt dann seine be-

Digitized by Google

sondere und erhöhte Bedeutung noch dadurch, daß dasselbe beim gemeinsamen Genusse der Eucharistie von der ganzen Gemeine gesammtheitlich durch Wort und That abgelegt wird.

Aber grade auch im Blick auf die Gesammtheit des Leibes Christi im weiteren Sinne, welche durch dieses Gnaden- und Liebesmahl des Geistes im Herrn nicht getrennt und zerrissen, sondern verbunden und durch Einigkeit in dem Haupte gestärkt werden soll, ist hier mit allem Nachdruck darüber zu halten, daß diesem einen und wesentlichen Gegenstande des Bekenntnisses, dem Tode des Herrn und seiner Auferstehung als einigem Heilsgrunde, nicht fälschlich ein anderer, peripherischer substituirt werde, wie in der christlichen und leider auch der evangelischen Kirche, besonders von lutherischer Seite, so vielfach geschieht. Nicht die besondere Auffassung des Abendmahlsmysteriums, sondern dieses selbst und die nach eines jeden Gewissen und Verstande am Geheimnisse Christi von ihm im Glaubens- und Liebesgehorsam vollzogene Aneignung der darin dargereichten Lebensgüter, in letzter Instanz das allbegründende Heilswerk Christi selbst, auf dem auch die Abendmahlsinstitution ruht, ist Gegenstand des Bekenntnisses. Nur wenn dies unverrücklich festgehalten wird, bleibt die heilige Handlung rein von den verderblichen Störungen menschlicher Beschränktheit und Eigensinnes.

Darin liegt denn auch, daß die „Würdigkeit" zum Genusse des Abendmahls, an der der Segen desselben hängt, nicht liegt in einem bestimmten, mehr oder minder richtigen und vollständigen Begriffe von dem Wesen und Inhalte des Sakraments und seiner Gnadenspende, sondern in der Sehnsucht nach dieser selbst, d. h. in letzter Instanz allein in der ethischen Herzensstellung im Glauben, welcher willig und fähig macht, jenes Fundamentalbekenntniß zu Christo als dem gekreuzigten und auferstandenen Gottmenschen und Weltheilande mit Wahrheit auszusprechen. Was nach 1 Joh. 1, 7; 2, 2. u. c. 4, 1 ff. den Zugang zur Gnade Gottes in Christo überhaupt offen erhält und den empfangenen Geist aus Gott, die Gotteskindschaft bezeugt, dasselbe wird auch allein zum gesegneten Genusse des Abendmahls erfordert. Je göttlich centraler die Bedeutung und Bestimmung dieser Stiftung ist, desto weniger darf etwas Peripherisches zum Bedingenden dabei gemacht werden. So wenig es auf einen bestimmten Grad der Lebensheiligung dabei ankommt, denn dazu wird ja hier grade neue Stärkung gesucht, sondern allein auf die wesentliche Gesundheit des Herzens im gotteskindlichen Gnaden- und Glaubensstande, als dem Boden, worauf allerdings jene Stärkung allein gesund und wirksam erwachsen kann, ebenso wenig und noch weniger kann ein Mehr oder Minder von erkenntnißmäßiger Reife, es sei überhaupt oder in specieller Beziehung auf den wahren Sakramentsbegriff, zum Bedingenden für den wesentlichen Segen des Genusses gemacht werden. Nur die graduelle Vollständigkeit desselben kann davon abhängen, aber bei der „Würdigkeit" handelt es sich nicht um diese, sondern um das Wesen der Gna-

Digitized by Google

denmittheilung, ob der Herr überhaupt Platz findet in einem Herzen, oder nicht, ob es „Christum, den Sohn Gottes, hat und in ihm das Leben", welches in diesem Sakramente gestärkt werden soll, daß es die Fülle habe, oder nicht (Apoc. 3, 20; 2 Cor. 13, 5; 1 Joh. 5, 12.). Dies ist aber dann der Fall, wenn dasselbe im bußfertigen Glaubenssinne rein sein will von aller Befleckung mit eigner Gerechtigkeit oder Weisheit und mit weltlicher Lust oder Ungläubigkeit, um Christi so aufs Neue theilhaft zu werden. Sind wir Ihm, dem Christus für uns und in uns, gegenüber arme Sünder, Nichts in uns selbst, oder wollen es, als Gottes Kinder, doch durch Ihn gern immer mehr werden, so sind wir würdig und er wird seine Verheißung uns erfüllen, wie sonst dem gläubigen Gebete, so auch und insonderheit bei diesem seinem Gnadenmahl.

Mit diesem dogmatischen schließlich auch bis in das praktisch pastorale Gebiet verfolgten Resultate ist denn auch das andere für die kirchlichen und confessionellen Verhältnisse gegeben, welches in der praktischen Stellung der Brüdergemeine innerhalb der evangelischen Gesammtkirche bereits thatsächlich seinen Ausdruck gefunden hat. Von unserm Standpunkte aus können wir die Wahrheit selbst des zwingli'schen in dem, was er behauptet, nicht verkennen, also müssen wir in demselben einen seines Ortes berechtigten Tropus anerkennen, der nur durch das, was er nicht sagt oder leugnet, sich als den dürftigsten zu erkennen gibt, der nicht die ganze Wahrheit besitzt, ähnlich wie der des Jakobus gegenüber dem paulinisch-johanneischen. Ohnehin ist es ja eben grade ein gewisses äußerlich judaistisches, theils antipaganisches, theils abstrakt theologisches Princip, was den Zwinglianismus, kennzeichnet. Da hier das wesentliche „mysterische" Moment fehlt, wird zwar keineswegs die gelegentliche freie Abendmahlsgemeinschaft zu wehren sein, aber doch die Sonderung in confessionell kirchlicher Ordnung für gewöhnlich als das Angemessene gelten müssen. Die Gemeinschaft hat ihr Recht nicht nur im Falle der Noth, sondern auch bei Gelegenheit gemeinsamen christlichen Bekenntnisses und Zusammenschlusses gegen den Unglauben, — wie etwa in der Evangelischen Allianz — und wird da zur Pflicht. Der Einzelne empfängt dann bei dem gemeinsamen Genuß ganz eigentlich soviel, „als er nach dem Maße seines Glaubens zu fassen vermag", wie dies ja bei der gemeinsamen Anhörung des Wortes auch der Fall ist, und der Andere braucht sich das um so weniger stören zu lassen, als er nicht einmal weiß, ob nicht auch der schwächere Bruder oftmals durch die Gnade des Herrn viel mehr empfängt, als er nach seinem zu beschränkten Lehrbegriff hoffen zu dürfen glaubt, während sein Herzensglaube die reichere Gabe gar wohl zu fassen vermag, wenn der Herr sie ihm trotz seiner Theorie gnadenreich zutheilt. Bei alle dem aber hat die Sonderung für gewöhnlich, als Regel, ihr Recht und ihre Angemessenheit noch abgesehn von der Lehrdifferenz als solcher darum, weil diese unwillkürlich doch den ganzen äußeren Cultusakt in seinem Ton und Zuschnitt so bestimmt, daß diese Verleiblichung zu der anderen inneren Anschauung von der Sache selbst

Digitized by Google

nie recht passen kann. Nur auf göttlich geschichtlichem Wege, von Innen und Außen zugleich, und so, daß der ärmere Tropus die Fülle des reicheren in sich aufnimmt, kann diese Unterscheidung aufgehoben werden.

Ebenso würde es auch mit dem äußersten Gegensatz des Zwinglianismus, dem katholischen Abendmahlsstandpunkte stehen, wenn er zwar nicht eigentlich die Wandelungslehre, wohl aber alle falschen schriftwidrigen Consequenzen aus derselben aufgäbe. Dann würde wie dort ein Zuwenig, so hier nur ein Zuviel stattfinden, eine an sich falsche menschliche Zuthat, die aber principiell doch noch unschädlich gemacht wäre, und die Praxis hätte dann dieselbe zu sein, wie nach der zwingli'schen Seite hin; für jetzt aber, so lang die römische Abendmahlslehre und Praxis die bleibt, welche sie ist, muß von evangelischer Seite jede auch nur gelegentliche Theilnahme am römischen Abendmahlscultus, selbst wenn sie gewährt würde, abgewiesen werden.

Innerhalb dieser Extreme umschließt ein engerer Verwandtschaftskreis die lutherische und calvinische Abendmahlslehre, denn hier ist das mysterische Moment in seiner wesentlichen Gestalt vorhanden, ohne doch durch magisch abgöttische Elemente verunstaltet zu sein, wie auf dem römischen Gebiete. Die Differenz bezieht sich hier, wie gezeigt, nur auf die Art des Mysteriums, welche calvinischerseits nur ethisch-persönlich und virtuell, lutherischerseits metaphysisch-sachlich und substanziell gefaßt wird. An sich liegt nun nach unserer Ueberzeugung auch hier wieder im ersten Falle ein Zuwenig, im anderen ein Zuviel vor, dort fehlt das persönlich-substanzielle Moment im Bunde mit und auf Grunde des ethisch-persönlichen, hier ist das metaphysisch-sachliche Mysterium in den Elementen eine vermeintlich schriftmäßige, in Wahrheit aber doch wol nur menschliche Beigabe. Auf diese Differenz kann denn unter Umständen allerdings auch eine kirchliche Sonderung gegründet werden, aber es sollte nur thatsächlich und geschichtlich motivirt geschehen, nicht aber principiell und als dogmatische Nothwendigkeit. Vielmehr ist kein Grund vorhanden, in diesem Kreise nicht auch geordnete kirchliche Abendmahlsgemeinschaft zu pflegen, weil das eigentlich kirchliche, praktische Moment auf beiden Seiten das im Wesentlichen gleiche ist. Jedenfalls darf hier am allerwenigsten die gelegentliche freie Abendmahlsgemeinschaft gewehrt, sie muß vielmehr unter Umständen gepflegt werden, in dem bestimmten Bewußtsein, daß das Trennende hier nur in verschiedener theologisch- und philosophisch-begrifflicher Anschauungsweise liegt, und jeder Theil, wenn er auch seinerseits die Schrift für sich zu haben fest überzeugt ist, doch in Demuth erkennen muß, daß der Andere, ohne widerspenstig oder unlauter zu sein, ihre Aussagen auch für seine Fassung deuten kann. Hier recht eigentlich und im engeren Sinne herrscht das Verhältniß verschiedener Lehr-Tropen, bei wesentlich gleichem praktischem Lebensgehalte.

Zwischen beide Standpunkte ins Centrum stellt sich endlich der im Geiste Melanchthons — und, wie wir meinen, auch im Sinne der Brüdergemeine — von uns geltend gemachte. Derselbe hat zufolge dieser seiner Eigenthümlichkeit und Stellung den Weg des Verständnisses für beide

Digitized by Google

am unmittelbarsten offen, indem er mit dem lutherischen material, mit dem calvinischen formal sich zwar beidemal nicht ganz, aber doch vorwiegend Eines weiß. Er kann daher seinerseits mit beiden Tropen auch kirchlich-ordnungsmäßige Verbindung eingehen und billig fordern, daß solche auch ihm von beiden Seiten nicht versagt werde. Wo er aber selbständig und frei sich entfalten kann, da wird er natürlich auch so, wie dies in der Brüdergemeine geschehen ist, sich eine liturgische Verleiblichung geben, welche auf unmittelbar lebendige Weise seine geistige Eigenthümlichkeit zum Ausdruck bringt. Das Wesentliche daran ist — dem lutherischen Cultus homogen — eine gewisse mystische Feierlichkeit der ganzen Handlung als solcher, denn gerade diese ist es ja, welche für diesen Standpunkt die sakramentliche Lebensvereinigung mit dem Herrn vermittelt, dagegen — dem calvinischen homogen — eine freiere Handhabung der Elemente als solcher, weil hier nicht in diesen als solchen das Mysterium gesucht wird.

Im Uebrigen folgt für die sonstige Abendmahlspraxis aus unseren dogmatischen Resultaten: Erstens, daß mit der gesammten abendländischen Kirche, im Gegensatze gegen die morgenländische, das Abendmahl nicht Kindern, sondern nur relativ erwachsenen Christen zu reichen ist. Dahin weiset nicht nur exegetisch die von Paulus geforderte Selbstprüfung der Abendmahlsgenossen, die erst bei relativer Entwickeltheit der menschlichen und christlichen Persönlichkeit möglich ist, sondern auch dogmatisch das von uns festgestellte innere Sachverhältniß, wonach die Taufe das Sakrament der Gründung des neuen Lebens, das Abendmahl dasjenige der Stärkung desselben ist. Diese aber muß der Natur des gottes-kindlichen Lebens, als eines persönlich-ethischen, zufolge eine selbstbewußte und frei gesuchte sein, und kann daher in dieser Weise erst eintreten, wenn jene in der Taufe gegebene objektive Gründung des Gnadenstandes durch die christliche Erziehung zur entscheidenden subjektiven Ergreifung der Gnade im Glauben ist entfaltet worden. Nur läßt sich eben deshalb freilich ein bestimmtes äußeres Lebensalter hier nie zum eigentlichen Kriterium machen. Wollte aber Jemand ein der objektiven Kindertaufe paralleles bloß objektives — also wie jene „modificirtes“ Kinderabendmahl statuiren, so wäre dies darum falsch, weil dies dann, als wiederholtes, auch in Jahre fallen würde, wo jener rein embryonische Zustand des Geisteslebens nicht mehr stattfindet, der allein die ethische Zulässigkeit der Kindertaufe bedingt. Im vierten, achten, zehnten Jahre ist auch sie in der Regel nicht zulässig. Durch ein Kinderabendmahl aber bei der Kindertaufe würde Begriff und Gebiet des Anfangs und des Fortgangs, der Gründung und des Wachsthums des neuen Lebens von vornherein auf ungehörige Weise vermischt und die Taufe damit aus ihrer wesentlichen und selbständigen Bedeutung, wie sie dieselbe gerade hier hat, verdrängt werden.

Was aber die erwachsene Abendmahlsgemeine betrifft, so fordert der Apostel von einem jeden Gliede derselben nur eine ernste Selbstprüfung vor dem Herrn. Darin liegt für uns zweitens, daß wir deren Nothwendigkeit zwar mit der gesammten evangelischen Kirche behaupten,

Digitized by Google

aber nicht eine bestimmte officiell kirchliche Form dafür als Sache der Nothwendigkeit zugeben können. Es wird heilsam und förderlich sein, die Einzelnen dazu zu ermahnen und darin zu unterstützen, sei es durch eine öffentliche sogenannte Beichtrede als Vorbereitung auf den sakramentlichen Genuß, sei es durch eine evangelisch gestaltete Privatbeichte oder ein seelsorgerliches „Sprechen" der Communikanten, aber es darf daraus nie eine conditio sine qua non gemacht werden, weil durchaus kein biblischer Halt dafür vorhanden, vielmehr der Grundbegriff dieses Sakramentes wider eine solche Form als gesetzliche ist. Nach diesem soll hier gerade der Einzelne als Glied am Leibe Christi eben auf die unmittelbarste und individuellste Weise seine persönliche Lebensgemeinschaft mit dem Haupte erneuern, und es ist daher an und für sich das Dazwischentreten des kirchlichen Amtes nicht hingehörig, als bindende Forderung aber entschieden ungehörig.

Darin liegt zugleich drittens, daß es auch nur Sache der Freiheit bleiben muß, wenn durch irgend welche andere vorbereitende Riten, wie Absolution oder Agape, dem einen oder dem anderen Momente des Abendmahlssegens selbst noch vorher ein besonderer Ausdruck gegeben wird. Wir beziehen uns hier auf das in § 67 Gesagte zurück, wo zugleich darauf hingewiesen wurde, daß die Agape unter allen solchen Formen vom biblischen Standpunkte aus noch das Meiste für sich hat (1 Cor. 11, 20 ff.; Jud. 12.). Praktisch genommen, mag für die gewöhnlichen volkskirchlichen Verhältnisse die Absolutionsformel von größerer Wichtigkeit und Angemessenheit sein, für ein intensiveres Gemeinleben aber wird auch unter diesem Gesichtspunkte das Liebesmahl in den Vordergrund treten. Denn die Liebeseinigkeit im Glauben nach des Herren Testament (Joh. 13, 34; 17, 21) ist hier Grund und Ziel des gesammten Gemeinwesens als solchen und gleichwol erfahrungsgemäß die Störung dieses Einigkeitsverhältnisses so häufig. Ohne dessen bußfertige Wiederherstellung kann aber auch die gemeinsame Sakramentsfeier nicht die rechte und segensreich wirksame sein. In diesem Sinne ist wenigstens auch eine schöne Sitte der heilige Kuß bei dem Sakramentsgenusse selbst, obwol die heilige Schrift ihn gerade da nicht unmittelbar nennt. Jedenfalls sollte der Karakter der communio sanctorum bei dem Abendmahlsgenuß insoweit möglichst gewahrt werden, daß nicht bloß Einzelne, sondern entweder die ganze Gemeine oder doch sei's natürlich, sei's geistlich enger verbundene Kreise derselben gemeinschaftlich das heilige Mahl begehn. Dies kann selbst dann geschehn, wenn Kranke oder Sterbende dasselbe für ihre Person begehren.

Dagegen können wir viertens nicht mit der reformirten Kirche die Einzelcommunion, z. B. bei Kranken, für unzulässig erklären, weil uns — aber doch wol auch ihr, zumal auf calvinischem Boden billig — das Abendmahl in erster Linie Communion der Seele mit Christo ist und erst in zweiter mit den Mit-Gliedern am Leibe Christi. Hier ist die römische und lutherische Kirche ganz im Rechte, aber wiederum die erste nicht mit ihrem Selbstcommuniciren des Geistlichen für sich allein, denn während bei der Krankencommunion eben in dem Zusammensein

Digitized by Google

des Genießenden und des Darreichenden — der es dann am besten mit genießt — immer die Gemeinschaft des Leibes Christi wenigstens einigermaßen sich darstellt, fehlt dies hier ganz, und ein solches Selbst- und allein Communiciren könnte darum billig nur etwa Sache der Noth sein, darf aber nie Sitte werden. Dagegen ist die lutherische Sitte, daß der Darreichende nicht mit der Gemeine communicirt, ohne inneren Grund und entweder ein unnöthig geschärfter formeller Gegensatz gegen die römische Kirche oder Ausdruck einer ungehörigen Parallelisirung des menschlichen Werkzeugs mit Christo. Vielmehr entgeht beiden Theilen, dem Geistlichen und der Gemeine, etwas von dem vollen Segen der gemeinsamen Sakramentsfeier, wenn der erstere nicht auch receptiv daran Theil nimmt und ein falscher hierarchischer Amtsbegriff, der doch wieder in die römische Anschauung ausmündet, findet dadurch obendrein leicht eine neue Nahrung. Hier ist die reformirte Kirche und die Brüdergemeine ohne Zweifel mit ihrer Weise im guten Rechte.

Fünftens ist gleichfalls die reformirte Kirche in hohem Rechte mit der von ihr allenthalben angestrebten Abendmahlsdisciplin, welche zwar auch die lutherische principiell anerkennt, aber im Leben nicht genug durchführt, die römische aber in hierarchisch verderbter Gestalt übt. Hier ist namentlich der Begriff des Abendmahles als communio sanctorum und profitentium von Bedeutung. Denn wie alle Kirchenzucht, so kann sich auch diese Seite derselben nur auf die offenbaren Sünder beziehn, welche eben als solche das Bekenntniß der Gemeine im Sakramente zu Christo als ihrer „Heiligung“ Lügen strafen würden, wenn sie von derselben ungerügt blieben. Wenn irgendwo, so muß sie an diesem Punkte ihrer concentrirtesten Selbsterfassung und Zusammenfassung im Herrn, als die Brautgemeine des Priesters des vollkommenen Heiligthums, auch das heilige Selbstgericht in seinem Namen an denen ihrer Glieder üben, welche sich dieses Gnadenrechtes offenbarlich unwürdig betragen haben. Eine unmittelbare biblische Begründung dafür ist allerdings nicht vorhanden. 1 Cor. 11. redet der Apostel, wie erwähnt, nur vom Selbstgerichte der Einzelnen. Aber indirekt ist sie in Stellen wie 1 Cor. 10, 21 und c. 5, 3 ff. 13 gegeben. Die letztgenannte, c. 5, 3 ff. nebst 2 Cor. 10, 8; 13, 10; Joh. 20, 21 ff. cf. Matth. 18, 18. zeigt zugleich, wie dabei auch hier die Träger des Amtes in der Gemeine, im Bunde mit dieser selbst, als die handelnden Organe aufzutreten haben. Das Nähere gehört der praktischen Theologie an. So insonderheit der Pastoraltheologie auch der Fall, wo der Seelsorger als solcher für seine Person einem Einzelnen für dies Mal den Rath ertheilen zu müssen glaubt, sich freiwillig des Sakramentsgenusses lieber zu enthalten. So können auch gelegentliche Conflikte zwischen der Rücksicht auf die Gesammtheit der Gemeine und derjenigen auf die besonderen Bedürfnisse eines schon reuigen Sünders gelöst werden durch eine Privatcommunion, gleichsam als geistliche „Krankencommunion“. Uebrigens aber versteht es sich von selbst, daß auch wenn es in einer kirchlichen oder örtlichen Gemeinschaft in fal-

Digitized by Google

scher Weise an aller Abendmahlsdisciplin gebricht, der einzelne Gläubige seinerseits dadurch an seinem sakramentlichen Segen Nichts einbüßt. Gilt dies schon bei vorhandener Unwürdigkeit des Administrirenden, wievielmehr bei der gleichen eines oder vieler Mitcommunikanten. Auch die strengste Zucht kann ja die Heuchler doch nicht vom Sakramente ausschließen. In dieser Hinsicht muß die göttliche Objektivität der sakramentlichen Gabe und das dabei stattfindende individuelle Verhältniß jeder einzelnen Seele zu Christo klar festgehalten und eine öftere falsch subjektivistische oder idealistische Scrupulosität, die aus Mißverstand oder Glaubensschwachheit herrührt und zu fleischlichem Separatismus führt, mit Ernst abgewiesen werden.

Digitized by Google

auflösen und so vergehen. Aber abgesehn davon, daß dieser Begriff einer einfachen immateriellen Substanz für unser Denken immer nur Hypothese bleibt, würde erst zu beweisen sein, daß die Seele überhaupt Substanz, ein selbständiges Sein neben oder in der materiellen Substanzialität unseres Leibes sei, und nicht etwa, wie der kahl empirische Materialismus behauptet, das bloße Produkt dieser eigenthümlichen chemisch-organischen Verbindung materieller Stoffe, welches dann mit dieser selbst zwar nicht in Theile zergeht, aber eben einfach zu existiren aufhört. Gewiß lassen sich mit gutem Grunde eine Menge auch empirische Gründe für die Behauptung beibringen, daß dies nicht der Fall sei, aber die Hartnäckigkeit jener materialistischen Leugnung einer selbständigen Wesenheit der Seele, oder richtiger des Geistes, zeigt erfahrungsmäßig, daß wenn nicht ganz andere Bedingungen hinzukommen, jene Thatsachen noch nicht genugsam zum Beweise sind.

Dasselbe gilt von dem sogenannten teleologischen Beweise, welcher daraus auf ein jenseitiges Dasein schließt, daß der Mensch hienieden so vielfach die Bestimmungen nicht erreicht, zu welchen er doch Anlage und Trieb in sich trägt. Aber wer beweist, daß wirklich das Individuum einen solchen Punkt befriedigender Erfüllung seiner Idee erreichen muß? Es könnte ja im Sinne des Pantheismus möglicher Weise das ausschließliche Vorrecht der Gesammtheit des Geschlechtes sein, die Idee der Menschheit, und zwar eben in dem irdischen Verlaufe ihrer Entwickelung, zur Erscheinung zu bringen. In diesem Selbstverklärungslaufe der Gattung muß der Einzelne sich vielleicht mit einem sehr beschränkten Maße der Selbstverwirklichung begnügen oder auch zufrieden sein, wie ein vor der Zeit welkes Blatt zur Erde zu fallen. Und selbst wenn jeder Einzelne kraft einer günstigeren Schicksalsordnung nach seinem Maße das Ziel in einer anderen Sphäre des Daseins erreichte, wer bürgte dafür, daß er nicht eben dann, weil er sich nun ausgelebt hat, auch zu sein aufhörte? Ueberdauerte er so auch das Ende dieses Erdenlebens, so hätte er damit doch noch keine Unsterblichkeit im absoluten Sinne.

Das Gleiche darf auch gefragt werden gegenüber dem moralischen Beweise, auf welchen Kant nach seiner negativen Kritik der übrigen sich auch hier zurückzieht, indem er sagt, die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins forderten eine Vergeltung, wie sie hier auf Erden nicht stattfinde, also müsse es eine jenseitige Existenz geben, in der dieselbe vollzogen werde. Beruhte der Anspruch an Fortdauer nur darauf, so würde er für den Einzelnen dann erlöschen, wenn er desjenigen Maßes der Glückseligkeit oder Unseligkeit im Jenseits theilhaft geworden wäre, welches seinem sittlichen Verhalten auf Erden adäquat ist. Denn dieses, so für sich genommen und allein auf sich selbst gestellt, würde als endliches auch nur eine begrenzte Vergeltung nach beiden Seiten hin erfordern. Und dann ist hier wie bei der Frage um das Dasein Gottes zu behaupten, daß das sittliche Bewußtsein überhaupt keine Priorität vor dem Gottesbewußtsein hat, und erst die Ueberzeugung von dem Dasein eines gerechten Gottes vernünftigermaßen die Hoffnung geben kann, daß eine solche Vergeltung stattfinde, —

Digitized by Google

sofern von einer solchen, richtig verstanden, überhaupt die Rede sein kann, — und die gesammte Weltgeschichte nicht bloß eine furchtbare Tragödie des Diesseits ohne jenseitige Auflösung ist.

Wenn es gleichwohl unleugbare Thatsache ist, daß zu allen Zeiten und bei allen nicht ganz versunkenen Völkern eine mehr oder weniger bestimmte und klare Ahnung von einer Fortdauer nach dem Tode vorhanden gewesen ist, so ruht dieselbe statt auf solchen vermittelten Beweisführungen vielmehr auf dem unmittelbaren Grunde des im Innersten des menschlichen Herzens zeugenden höheren Selbstbewußtseins, dem Reflex seiner vom Schöpfer ihm gegebenen höheren Wesensbestimmtheit. Dies bezeugt ihm einmal, im Lichte des Gottesbewußtseins, seine Abhängigkeit von einem göttlichen Wesen, aber darin zugleich seine Bestimmtheit für dasselbe, und somit sein Wesen als ein in ähnlicher Weise über die Zeitlichkeit und Sichtbarkeit hinausragendes, wie dies von der Gottheit gilt. Insofern mißt sich die Unsterblichkeitshoffnung an der Lebendigkeit des Gottesbewußtseins, steht und fällt mit diesem. Mit diesem aber ist das Gewissen, das sittliche Freiheitsbewußtsein, unmittelbar verbunden, wie es dem menschlichen Geiste schon beim Blick nach Unten, auf die bewußtlose oder doch unpersönliche Natur um ihn her, sich so lebendig bezeugt und durch die Stimme des Gottesbewußtseins immer aufs Neue bestätigt wird. Von hier aus ergibt sich ebenfalls eine Gewähr für die Hoffnung der jenseitigen Fortdauer, indem sich das sittlich persönliche Leben in seiner unmittelbaren Bezogenheit auf den überweltlichen Gott auch an überweltliche Ziele und Bestimmungen gewiesen sieht. Das ethische Bewußtsein der Persönlichkeit schaut und erkennt dieselbe unmittelbar als ewige, und das in den Begriffen „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" ausgesprochene dreifache Fundament der sogenannten natürlichen Religion ist allerdings, richtig betrachtet, Ein untrennbar zusammengehöriges Ganze und bildet den Herzpunkt alles höheren Ahnens und Sehnens im Gebiete des außertestamentischen Menschenlebens, aber es gehört in das Bereich des Geistes und daher auch des geistigen Wahrnehmens, des Glaubens. Davon haben wir uns in Bezug auf die beiden ersten Axiome früher schon überzeugt und müssen das Gleiche auch hier in Bezug auf das dritte aussagen.

Eben darum kann es auch auf diesem außertestamentischen Boden immer nur zu jener mehr oder minder bestimmten und klaren Ahnung oder Hoffnung der Fortdauer nach dem Tode kommen. Positive Gewißheit und zuversichtliche Ueberzeugung bringt erst die direkte göttliche Offenbarung, hier ebenso, wie in Bezug auf das Dasein und Wesen Gottes und rücksichtlich unseres ethischen Verhältnisses zu Ihm. So bereits auf alttestamentlichem Boden, wie der Herr nachweist in Matth. 22, 29 ff. Aber schon die Art seines aus dem alten Testamente geführten Beweises und noch mehr die im alten Testamente selbst vorliegenden Zeugnisse von der damaligen Entwickelungsstufe der Glaubenserkenntniß grade in Bezug auf diesen dritten Punkt zeigen deutlich, daß derselbe wegen der Unvoll-

Digitized by Google

ständigkeit dieser vorbereitenden Offenbarung rücksichtlich des ersten und zweiten ebenfalls noch nicht sofort in sein volles Licht treten konnte. Dazu kommt noch die besondere geschichtlich diesseitige Gestaltung dieser alttestamentlichen Oekonomie, welche ihren Grund hauptsächlich darin hat, daß dieselbe nicht bloß höhere aber unerfüllte Ahnungen und Hoffnungen wecken sollte, wie etwa die heidnischen Mysterien, sondern als Gottesoffenbarung reale Güter mittheilen, die pneumatisch wahrhaftigen aber, als vorbereitende Offenbarung, noch nicht so mittheilen konnte, wie das neue Testament. Irdisch somatisch mußte der Anfang sein, damit aus diesem dann die pneumatische und himmlische Vollendung organisch erwachsen könne.

Die Folge von alle dem ist, daß im alten Testamente zwar die Gewißheit der Fortdauer nach dem Tode nicht fehlt, aber der Zustand im Scheol als ein wesentlich unlebendiger, schattenhafter erscheint, der weder eine rechte nähere Gemeinschaft mit Gott bringt, noch zu dem ethischen Verhalten der Menschen auf Erden in schärfere Beziehung gesetzt wird. Die Ahnungen anderer Völker, wie der Aegypter und Griechen, konnten hierin einen Schritt weiter gehn, aber dafür blieb, was sie hatten, eben auch nur Ahnung und Hoffnung. Dies gilt namentlich gegenüber dem Mosaismus im engeren Sinne. Die Prophetie eröffnet dann schon einen weiteren Blick, indem sie, wenn auch sparsam und meist noch in symbolischer Verhüllung, nicht nur eine Fortdauer überhaupt hoffen läßt, sondern die Wiedererhebung zu einem vollkommneren Lebenszustande durch die Auferstehung andeutet (Jes. 26, 19; Ez. 37, 1 ꝛc.; Dan. 12, 2.). Dies letztere ist ein Gedanke, den die heidnische Lehre vom Jenseits darum nicht fassen konnte und wollte, weil dem außertestamentischen Bewußtsein bei seiner Gefangenheit in der sündigen σάρξ der Blick in das rechte Verhältniß von Seele und Leib, Geist und Natur einmal abhanden gekommen war.

Vielleicht hat es zum Theil in den Einflüssen hellenischer Weisheit seinen Grund, daß auf apokryphischem Gebiete, wie im Buche der Weisheit, (3, 1 ꝛc. 4, 1. 14.) die Auferstehung weniger hervortritt, als die Ruhe bei Gott nach dem Tode. Anders aber im zweiten Buch der Makkabäer, (7, 9. 14.) und in diesem Sinne bildete dann die palästinensisch-jüdische Theologie die Lehre von der Auferstehung (der Gerechten und der Ungerechten, vgl. Acta 24, 15.) immer bestimmter aus, so daß das neue Testament sie in gewissem Sinne nur zu bestätigen hatte. Davon später das Nähere.

Auf der andern Seite aber knüpft dasselbe wie das Heil überhaupt, auch dessen letzte jenseitige Vollendung in einer ewigen Lebensgemeinmit Gott wiederum auf das Bestimmteste an die Person Christi diesseitige Glaubensgemeinschaft mit ihm (Joh. 11, 25. 26; 12 ff.). Und wenn es auch in Beziehung auf die Ungläu-er nicht leugnet, sondern nur als eine unselige, als Gottesentfremdung bezeichnet, so deutet es doch zu-' der Mensch als Geschöpf, das sein Dasein nur

von dem Schöpfer und Erhalter habe, nicht in sich selbst die metaphysische Nothwendigkeit der endlosen Fortdauer trage, sondern sie nur darum und insoweit habe, als Gott sie ihm eben gebe. „Gott allein hat Unsterblichkeit“ seinem Wesen nach (1 Tim. 6, 16.). Die absolute Unmöglichkeit einer Vernichtung des geschöpflichen Daseins ist nicht zu beweisen, weil sie wirklich nicht vorhanden ist. Vielmehr ist eine solche Möglichkeit mit dem biblischen Begriffe der Schöpfung bestimmt gegeben. Ganz gewiß wird Gott ein Geschöpf, welches er einmal nach seinem Bilde geschaffen und für seine ewige Gemeinschaft bestimmt hat, dann derselben nie mehr berauben, wenn es durch den Glauben derselben in Christo einmal wirklich theilhaft geworden ist. Die Gnade und Wahrheit der absoluten Geistesliebe bleibt ihrem Begriffe nach sich selbst unwandelbar getreu. Aber etwas Anderes ist es, wenn ein persönliches Geschöpf durch die absolute Sünde die Erreichung seiner ewigen Bestimmung unmöglich gemacht hat. Dann kann wenigstens die Thatsache, daß dasselbe eben Gottes Geschöpf ist, die Möglichkeit der Wiederaufhebung seiner Existenz durch dieselbe Allmacht, welche sie gesetzt hat, nicht ausschließen. Sonst wäre das Geschöpf nicht das, was die Schrift unter diesem Begriffe versteht, sondern eine Emanation Gottes selbst, aber dann hätte es auch nicht erst durch Sünde von Gott abfallen, am wenigsten in die absolute Sünde persönlich principieller Selbstverhärtung gegen ihn fallen können. Insofern ist uns durch unsere in der Anthropologie und Soteriologie gewonnenen Resultate auch für diese Frage die Antwort bereits gegeben. Die andere Frage, ob nun eine solche Vernichtung der unheilbar gefallenen Geschöpfe wirklich eintreten werde, oder nicht, wird uns später beschäftigen. (s. § 80.)

---

§ 75.

Der Zustand unmittelbar nach dem Tode.

Derselbe ist für die Gläubigen eine selige Ruhe beim Herrn und somit Gegenstand freudiger Sehnsucht; zwar noch nicht der Zustand der letzten ewigen Vollendung, aber noch viel weniger ein Schlaf oder doch schattenhafter Zustand nach der Weise des Scheol, sondern ein Schauen Gottes in Christo voll Seligkeit und Herrlichkeit. Für die Uebrigen ist der Zustand ein unseliger, aber auch noch nicht derjenige der endgültigen Verdammniß, und für diejenigen, welche das Evangelium hier noch nicht verworfen haben, ist ohne Zweifel auch von dort aus der Uebergang zur Seligkeit durch den Glauben an Christum noch möglich.

Digitized by Google

Wir haben in Bezug auf den ungläubig verstorbenen Theil der Menschheit, besonders der „natürlichen“ im engeren Sinne, schon bei der Lehre von dem Tode als Folge und Strafe der Sünde (§ 36.) in dies eschatologische Gebiet vorausgreifen müssen und da bereits vorläufig die Lehre vom Hades festgestellt, welche hier weiter auszuführen und zu begründen ist. Wegen der Mißbildungen, welche dieselbe in Bezug auf die Gläubigen durch die römische Fegefeuerlehre erfahren hat, aber auch wegen der gänzlichen Verwerfung derselben von Seiten der Reformatoren ist es nothwendig, hier zunächst einen Blick in die Dogmengeschichte zu werfen.

In den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, z. B. bei Justin, Tertullian, war die herrschende Anschauung die, daß die Verstorbenen bis zum Weltgerichte und der Auferstehung im Hades — apud inferos — von Gott verwahrt würden, mit Beziehung auf Christi descensus ad inferos und Luc. 16, 22 ff. Nur etwa Märtyrer sollten gleich in das „Paradies“, also wenigstens zum Schauen Gottes, gelangen, während Origenes keinen Gläubigen von einem letzten Reinigungsfeuer beim Weltbrande — mit Bezug auf 1 Cor. 3, 12 — befreit denken will.

Diese Vorstellung nun wurde in der zweiten Periode nach und nach (Gregor von Nazianz und Augustin) in jenen Zwischenzustand zurückverlegt, indem wenigstens die noch mit der Welt zusehr verflochtenen Gläubigen da durch einen „ignis purgatorius“ von diesen Schlacken befreit werden müßten. Durch Gregor den Großen wurde dies dann zum ausgesprochenen Lehrsatz gemacht, (mit Bezug auf Matth. 12, 31.) so daß dort die leichteren Sünden gebüßt werden müßten, aber auch durch Fürbitte und Opfer (Messe,) eine Befreiung aus dieser Zucht möglich sei. Im Mittelalter wurde diese Lehre, im willkommenen Zusammenhang mit der wachsenden hierarchischen Tendenz der Kirche, immer weiter ausgebildet, nicht nur im populären Vortrag und der gewöhnlichen kirchlichen Praxis der frommen Werke, Seelenmessen u. s. w., sondern auch im System der Scholastik. So schon bei Petrus Lombardus, der sogar von zwei gleich Schuldigen den Reichen eher als den Armen vom Fegefeuer befreit denkt — durch seine reichlichen Meßstiftungen! Solche Befreite versetzte man dann in eine besondere Region des Himmels, das Paradies. Ebenso dachte man auch die Unterwelt — die „Hölle“, nach dem ursprünglich weiteren Sinne dieses deutschen Ausdrucks — in mehrfache Abtheilungen abgestuft. In der Hölle im eigentlichen Sinne mit ihrer Gluth sind der Teufel und die Verdammten, d. h. namentlich alle Nichtchristen. Im nächst gelegenen Fegefeuer befinden sich die gottlosen oder doch noch sündigen Christen. Der limbus infantum s. puerorum ist ein besonderer Ort, nach Art des alttestamentlichen Scheol, für die ungetauft verstorbenen Kinder. Aehnlich endlich der limbus patrum, oder Abrahamsschooß (Luc 16.) für die Glieder des alten Bundes, der Ort wohin Christus hinabstieg, der aber eben dadurch zu einer seligen Ruhestatt wurde, in die Thomas Aquinas auch die vom Fegefeuer befreiten Gläubigen des neuen Bundes eingehn läßt.

Digitized by Google

Weil nun diese ganze Lehre so eng mit dem nomistischen und hierarchischen Grundverderben der Kirche verflochten war, besonders mit dem Ablaßwesen, an dem sich zunächst der Funke der Erneuerung geschichtlich entzündet hatte, ist es leicht begreiflich, daß die Reformation alle diese ohnehin mit so vielen Willkürlichkeiten ausgestatteten Anschauungen sammt und sonders verwarf, und ihre Eschatologie sehr einfach gestalten zu müssen glaubte. Ueberhaupt aber beschäftigte sie sich von ihrem nächsten praktischen Standpunkte aus mit den letzten und jenseitigen Dingen sehr wenig. Auf diesem Grunde pflegen die älteren protestantischen Dogmatiker, zunächst die lutherischen, die novissima unter den vier Gesichtspunkten darzustellen [1]: 1) der Tod, mit welchem unter Verwerfung jedes Mittelzustandes verbunden gedacht wird das judicium particulare in agone mortis, ein innerliches, aber entscheidendes Gericht über den Einzelnen, welchem zufolge die Einen zur ewigen Seligkeit, die Anderen zur ewigen Verdammniß sofort übergehn. Jene warten im Himmel, diese in der Hölle der künftigen Auferstehung. 2) die Auferstehung tritt ein in Folge der Parusie am Ende des Weltlaufes. 3) das allgemeine Weltgericht ist gleichzeitig. Da man eine Bekehrung derjenigen, welche das Evangelium auf Erden nicht gehört, im Zwischenzustande nicht behaupten konnte, nachdem dieser in seiner Besonderheit als Uebergangszustand geleugnet war, und andrerseits den Glauben an Christum als alleinige Ursache der Seligkeit festhalten mußte, so ergab sich daraus als nothwendiges Resultat dieses letzten Gerichtes die endgültige ewige Verdammniß aller Nichtgläubigen. So spricht es Luther im größeren Katechismus aus [2]. („Heiden, Türken, Juden, falsche Christen .... bleiben im ewigen Zorn und Verdammniß, weil sie den Herrn Christum nicht haben"). Im Allgemeinen blieb der Satz, wenn auch nicht immer so bestimmt ausgesprochen, doch als dogmatische Voraussetzung stehn. Zur Sicherung desselben wurde auch der vergebliche Versuch gemacht, aus Stellen wie Röm. 10, 18; Col. 1, 23 den Beweis zu führen, daß das Evangelium ja zu der Apostel Zeiten schon allen Völkern verkündigt und „von ihnen" — als gäbe es vor Gott gar keinen Unterschied der Generationen und Individuen — verworfen worden sei, oder man tröstete sich gar damit, daß die Heiden ja längst von den Christen in Streitschriften sattsam widerlegt seien, und es daher sogar erneuten Missionirens gar nicht bedürfe. Joh. Gerhard stellt indeß die Heiden wenigstens der göttlichen Barmherzigkeit anheim und namentlich in Betreff der Heidenkinder ist das Urtheil auch bei Anderen ein schwankendes. Wie Gerhard, so urtheilt auch Bengel. Spangenberg [3] rechnet unter die, welche beim letzten Gericht begnadigt werden, „die Schafe Christi, die er allein kennt", (Joh. 10, 16; 11, 52) und die nach der Treue mit ihrem Gnadenpfunde der Erkenntniß um Christi willen der Seligkeit noch theilhaftig werden, während der

[1]) Vergl. bei Schmid S. 468 ff.

[2]) Vergl. bei Köthe S. 324.

[3]) Idea S. 574.

Digitized by Google

Verdammniß nur Diejenigen anheimfallen, welche sowohl dem Evangelium als dem Gesetze gegenüber untreu an ihrem Theile waren, seien es falsche Christen, Juden oder Heiden. Damit ist der Sache nach ein Mittelzustand bereis zugegeben. Zinzendorf geht noch weiter, indem er, gestützt auf Acta 4, 12. und die beiden Stellen des ersten Petrusbriefes, ausdrücklich eine jenseitige Predigt Christi zur Seligkeit behauptet. So in den Reden über die Augsburger Confession S. 128 ff.

Der letzte Punkt endlich ist 4) die Consummatio mundi und der damit gegebene bleibende Zustand ewiger Seligkeit oder ewiger Verdammniß. Dabei werden in den symbolischen Büchern Grade der Seligkeit je nach der Treue der Christen gesetzt und von einigen späteren Dogmatikern auch Grade der Qual bei den Verdammten. Wie wenig aber das deutliche Schriftzeugniß in Bezug auf den Mittelstand und dessen Bedeutung nach 1 Petr. 3, 19. 4, 5. gegenüber der Consequenz des einmal eingenommenen Standpunktes zu seinem Rechte kommen konnte, zeigt sich darin, daß die herrschende dogmatische Auffassung (abweichend von Luthers eigner früherer Anschauung, cf. § 42.) den descensus Christi ad inferos nur als einen Triumphzug des Verklärten vor den Teufeln und Verdammten in der Hölle gelten ließ.

Wir haben uns nicht nur in Beziehung auf diesen speciellen Punkt abweichend erklären müssen, sondern auch bei der Lehre von der Sünde schon gesehn, wie der Hades als Uebergangsort für die außer der neutestamentlichen Bundesgnade Verstorbenen im Ganzen des biblischen Lehrsystems ein durchaus unentbehrliches Glied bildet. Aber auch im Blick auf die Gläubigen, welche im Herrn sterben, ist, wenn die künftige Auferstehung für den neuen Himmel und die neue Erde wirklich zu vollem Verständniß und zur rechten Bedeutung kommen soll, die bestimmte Unterscheidung des Zwischenzustandes von diesem endlichen, bleibenden durchaus nothwendig. Ja selbst im Verhältniß zu dem diesseitigen Gnadenstande der Kinder Gottes mit seinen mannigfachen Gradunterschieden in Bezug auf die Reife und Ganzheit des neuen Lebens wird man fast unvermeidlich darauf geführt, diesen Zwischenzustand als bedeutungsvolle Uebergangs- und Läuterungsperiode für die Seligen ernstlich geltend zu machen. Wenn auch dies Bedürfniß in der reformatorischen Periode weniger gefühlt wurde, so hat dies seinen Grund wol hauptsächlich darin, daß das Augenmerk jener Zeit so ausschließlich das Fundament der Rechtfertigung bildete, welches allerdings ein wesentlich einfaches ist, viel weniger aber die Heiligung, welche ihrer Natur nach gradweise zunimmt. Damit hängt aber auch der schon bei der Lehre von der Sünde von uns als so bedeutungsvoll erkannte Umstand noch zusammen, daß in jener Zeit der Begriff der Natur im Verhältniß zur Persönlichkeit nicht in seiner weitgreifenden Bedeutung erfaßt wurde. In Folge davon empfand man die für das Denken wie für die Erfahrungsbetrachtung gleich große Schwierigkeit weniger, welche in der Vorstellung liegt, daß die bloße Ablegung des irdischen Leibes mit einem Male das Werk der Heiligung bei Allen so vollenden soll, daß sofort ein gleiches vollkommenes Gemeinschaftsver-

Digitized by Google

hältniß Aller zu Gott in Christo eintreten kann. Auch in dieser Hinsicht liegt selbst in der verzerrten Fegefeuerlehre der römischen Kirche noch eine Wahrheit verborgen, welchen die evangelische Lehre sich nicht entgehen lassen darf, wenn sie sich allseitig ausbauen will [1]).

Bleiben wir, wenn wir nun näher auf die Betrachtung des Zwischenzustandes eingehn, zuerst bei der Beschaffenheit und Bedeutung desselben für die Gläubigen stehn.

Ihr Leben im Fleische (Gal. 2, 20.) hier auf Erden ist ein Leben des Glaubens und der Hoffnung bei allem Haben der Liebe durch den Geist (Röm. 8, 24; 5, 5; Col. 3, 1; 1 Petr. 1, 3.); der Sehnsucht nach der Erlösung von der sündlichen und gebrechlichen Unvollkommenheit des inneren und äußeren Zustandes, welcher sie noch nicht entnommen sind (2 Cor. 5, 1 ꝛc. 4, 7 ꝛc.), nach ungestörter und vollendeter Gemeinschaft mit Gott in Christo (Phil. 1, 23.), nach dem Ihm Aehnlichsein und Ihn Schauen, wie er ist (2 Cor. 5, 7; 1 Joh. 3, 2.). Die Erfüllung dieser Hoffnung des Glaubens kann ihnen insofern nicht fehlen, als sie hier bereits, kraft der empfangenen Erstlingsgabe des Geistes, in der Gemeinschaft mit Gott ewiges Leben haben und genießen (Joh. 5, 24; 6, 40; Röm. 8, 23; 14, 8; Col. 3, 3.).

Der leibliche Tod kann dies Leben nicht stören, er ist vielmehr eben der Weg, um dasselbe erst zu seiner wahren und vollen Entfaltung zu bringen. Insofern ist er als Tod im negativen, üblen Sinne für sie gar nicht mehr vorhanden (Joh. 11, 25. 26.), sondern das Ende dieses Lebens vielmehr nur der Uebergang zu einem besseren, welcher an und für sich — ähnlich wie es ohne den Eintritt der Sünde ohne Zweifel würde gewesen sein (cf. § 29.), — nun auch bei diesen von der Sünde Erlöseten eine im Wesentlichen schmerzlose Verklärung sein könnte und am Ende, wenn der Herr wiederkommt, bei den dann lebenden Gläubigen auch wirklich sein wird (1 Cor. 15, 51.). Ja schon jetzt hat das Ster-

---

[1]) Allerdings ist hier große Vorsicht nothwendig, denn auch in der evangelischen Kirche wird diese Wahrheit, wenn sie einmal erfaßt ist, oft mißverständlich ausgebeutet und angewendet. Es scheint dies z. B. gegenwärtig der Fall zu sein in manchen würtembergischen Kreisen, besonders den michelianischen, im Zusammenhang mit der in diesem Lande überhaupt endemischen überstarken, zum Theil entschieden ungesunden und irre leitenden eschatologischen Richtung. Auch sonst kann sich leicht ein pelagianistrendes Heiligungsstreben oder doch, als Kehrseite davon, eine Störung der fröhlichen Glaubenszuversicht im Blick auf den Tod an die in Rede stehende Wahrheit anhängen. Darum war es auch ökonomisch bedingt, daß sie in der Gründungszeit der evangelischen Kirche noch zurückgestellt wurde. Gegenwärtig aber kann und darf dies nicht mehr geschehn, am wenigsten auf dogmatisch wissenschaftlichem Gebiete. Und auch beim Blick auf das kirchlich praktische liegt in den erwähnten Gefahren, tiefer betrachtet, gerade ein Antrieb mehr, Alles zu thun, um die biblische Wahrheit auch an diesem Punkte rein ins Licht zu stellen und richtig zu begründen. Nur so kann auch der Irrthum, es sei der römische oder ein schwärmerischer im Gebiete des Protestantismus, wirklich erfolgreich bekämpft und überwunden werden. Die Brüdergemeine mit ihrer glaubensfrohen Heimgangstheologie auf „Christi Blut und Gerechtigkeit" hat dazu nicht am wenigsten den sicheren Boden unter den Füßen.

den für manchen Gläubigen, dem diese Gnade zu Theil wird, oft nur den Karakter eines selig schmerzlosen Einschlafens oder Hinweggenommenwerdens ohne Kampf [1]).

Aber aus leicht begreiflichen ökonomischen und pädagogischen Gründen der göttlichen Liebesweisheit ist der Tod für jetzt doch im Allgemeinen auch im Kreise der Gläubigen ein äußerlich mehr oder weniger leidensvoller und schmerzlicher. Denn theils bedürfen viele Gläubige einer solchen Zucht und Prüfung für ihre Person noch gar sehr — wie manche höhere Frucht der Heiligung reift erfahrungsgemäß erst auf dem Sterbebette! — theils können oft gerade die schon Gereiftesten nur so in der Aehnlichkeit des Kreuzesfürsten, Anderen zum Segen, durch ihren Glaubenssieg mitten in den Schmerzen des Todes Gott preisen und sollen dies thun, theils endlich würde eine allgemeine Anwartschaft der Christen auf einen schmerzlosen Tod dieselben überhaupt ganz aus dem Grundtypus des Reiches Christi hienieden als Kreuzreiches herausetzen und unlauteren Gemüthern nur eine Versuchung zur Heuchelei mehr bereiten, was bei jener letzten Generation wegfällt, weil hier die der Parusie vorausgehenden Trübsalswehen ohnehin solche Irrwege abschneiden werden.

Unter diesen Umständen kann denn auch der Gläubige in Folge der sinnlichen Natur unseres Wesens eine gewisse Scheu vor dieser schmerzlichen Beigabe des Lebensendes haben und hat sie meist. Aber die Kraft des Glaubens und der Liebe überwindet durch Gottes Gnade auch diese Empfindung (2 Cor. 5, 8) und macht den Tod für die Gläubigen in letzter Instanz doch zu einem Gegenstande heiliger Sehnsucht (Phil. 1, 21—23; cf. Luc. 23, 43; Acta 7, 59; Joh. 14, 2. 3.). Er ist

---

[1]) Diese Thatsache allein beweiset schon gegen die von Manchen geltend gemachte Ansicht, als könne jene vom Apostel in Aussicht gestellte Verwandelung ihrem Begriffe nach keine schmerzlos selige, sondern vielmehr nur eine sehr intensiv schmerzliche, gewaltsam rasche Umformung sein. Davon sagt Paulus an der angeführten Stelle nichts, vielmehr indirekt das Gegentheil, indem er sie, der Auferstehung coordinirt, dem Tode gegenüberstellt, und 2 Cor. 5. sagt er sogar direkt das Gegentheil, indem er sich nach dem Ueberkleidetwerden ohne vorherige Entkleidung sehnt. Es ist auch dogmatisch kein Raum für eine solche wesentliche Nothwendigkeit eines schmerzvollen Endes dieses Lebens bei einem im Glauben wiedergeborenen und im Gehorsam der Liebe treu in Christo gebliebenen Gotteskinde. Denn es müßte dann behauptet werden, daß die noch übrige Sündigkeit irgend welche Strafe im Sinne der römischen Pönitenz erheische. Damit aber würde der vollgültigen Sühne Christi eben in römischer Weise sofort Abbruch gethan und der ganze Lehrzusammenhang von Sünde und Gnade innerlich verletzt und verschoben werden.

Wir haben schon in der Lehre von der Sünde und entsprechend dann in der von der Erneuerung in Christo die Begriffe der Strafe und der Züchtigung bestimmt auseinander zu halten gelernt und können daher auch hier von keiner anderen Nothwendigkeit eines Schlußleidens der Menschen reden, als von einer ökonomischen und pädagogischen, welche ihrem Begriffe nach immer eine relative und nicht eine absolute ist. Was man daher in Bezug auf jene eschatologische Verwandelung mit Grunde sagen kann, ist nur dies, daß dieselbe für solche Gläubige, welche eben nicht im treuen Liebesgehorsam der Heiligung erfunden werden, eine in demselben Maße auch noch schmerzliche sein werde (vgl. 1 Cor. 3, 15.).

Digitized by Google

ihnen „Gewinn“, denn er bringt zu Christo und das ist ja der einige, Alles umfassende Gegenstand ihres Sehnens und Quell ihrer Seligkeit. In ungestörter Gemeinschaft mit ihm, im Schauen Dessen, den sie hier ohne Sehen im Glauben geliebt, genießen sie nun einer seligen Ruhe nach dem Kampfe dieses Lebens (Hebr. 4, 9; Apoc. 14, 13.).

Gleichwohl ist dieser Zustand nun noch nicht der der vollständigen und letzten Vollendung, welche die Schrift vielmehr durchgehend an die Auferstehung knüpft. Der Zustand bis zu dieser bleibt immer Zwischenzustand, in welchem der befreieten Seele doch der verklärte Leib, das vollendete Organ ihres Lebens und namentlich ihrer Selbstbethätigung nach Außen, noch fehlt. Gewiß ist freilich, daß die gläubige Seele hier nicht schläft; der neutestamentliche Ausdruck κοιμᾶσθαι ist als concret-symbolischer zu fassen und die Kirche hat diese zu verschiedenen Zeiten aufgetauchte irrthümliche Vorstellung mit Recht immer abgewiesen. Ebenso gewiß ist, daß sich die Seele auch nicht in dem Zustande schattenhaften Halblebens befindet, in welchem das alte Testament die Bewohner des Scheols zeigt; daß dies nicht mehr der Fall ist, will eben das ἀπὸ τοῦ νῦν in Apoc. 14 aussagen. Das Entscheidende ist, daß sie nun bei Christo ist, und Christus ist das Leben, ihr Leben, also lebt sie wahrhaftig in höherem und herrlicherem Sinne als hienieden. Auch ist sie wahrscheinlich — wie in unserer Zeit von vielen, auch sehr nüchternen Theologen, z. B. Nitzsch [1]), geltend gemacht wird — schon in diesem Zustande keineswegs völlig leiblos zu denken, was vielmehr überhaupt kaum denkbar sein würde, weil der Mensch einmal so durchgehend geistleiblich angelegt, ja die persönliche Creatur überhaupt (cf. § 50) immer nur in und an irgend welcher Leiblichkeit ist und sein kann. Mit Grunde vermuthet man, daß sie einen sogenannten Zwischenleib, gleichsam die reife innere Frucht der diesseitigen leiblichen Lebensentwickelung und damit das Samenkorn für den dereinstigen vollendeten Leib der Herrlichkeit, mit in jenen Uebergangszustand hineinnimmt.

Damit wäre dann auch eine relative Freiheit der Bewegung, des Verkehrs mit den übrigen Vollendeten in Aussicht gestellt, worauf ja auch die Stellen der Apokalypse (7, 9 ff.) hindeuten, in deren Bilder die christliche Hoffnung von je her gern ihre Vorstellungen von der Seligkeit nach dem Tode gekleidet hat. Nicht minder das Gleichniß vom reichen Manne und des Petrus Zeugniß von der Hadespredigt Christi setzen dies voraus. Ob Hebr. 12, 22 als allgemeine Vorausdarstellung alles Dessen, was den Gläubigen durch ihre Gotteskindschaft schon jetzt zugesichert ist, speciell für den Zwischenzustand geltend gemacht werden kann, bleibt wenigstens fraglich. Aber jene Voraussetzung liegt schon alttestamentlichen Aussagen vom Scheol zu Grunde (Gen. 25, 8. 37, 35; Jes. 14, 9 ff.). Vielleicht dürfen wir uns selbst eine Fortsetzung jener Hadespredigt Christi — welche ja ihrer Natur und Bestimmung (4, 6.) zufolge nicht als einmalig abgeschlossene gesetzt werden kann, — unter Vermittelung solcher

[1]) Vgl. System §. 215; auch Lange: Positive Dogmatik § 124.

Digitized by Google

vollendeten Gläubigen denken, welche besonders dazu befähigt und berufen sind, theils gesegneter Zeugen schon auf Erden, theils auch derer unter den Verborgenen des Herrn, welchen hienieden nur aus äußeren Ursachen der Mund mehr oder weniger geschlossen, oder doch die Grenze ihres Zeugnisses sehr eng gezogen blieb.

Dies würde dann auf die Annahme einer gewissen Mannigfaltigkeit und Gradunterscheidung in den individuellen Zuständen der Einzelnen im Zwischenzustande führen, an deren Richtigkeit überhaupt wol nicht zu zweifeln ist. Mit dem einen Hauptunterschiede der Seligkeit der Gläubigen und der Unseligkeit der Ungläubigen ist auch eine weitere Unterscheidung innerhalb beider Classen fast von selbst gegeben. Denn es gehört zum Wesen des Jenseits, dem auch diese Periode angehört, daß die vielfache Incongruenz des Inneren und Aeußeren, des Ethischen und Metaphysischen, welche dem Erdenleben karakteristisch eignet, dort aufhört, und beides sofort mit dem Eintritt in das jenseitige Dasein in eine wenigstens wesentliche Harmonie gesetzt wird, die sich dann im letzten ewigen Zustande auf beiden Seiten zu einer bleibend und vollständig ausgestalteten steigert. Mit der organischen Fülle des Nebeneinander ist aber, wie überhaupt in der Gottesschöpfung, so namentlich hier im Zwischenzustande als Uebergangsperiode auch ein entsprechendes Nacheinander ganz von selbst gegeben, mit der Mannigfaltigkeit der Unterschiede auch Entwickelung, Stufen, für ein und dasselbe Individuum. In Beziehung auf die außerchristlich Verstorbenen und die Predigt von Christo an sie beruht ja auf dieser Möglichkeit des Uebergangs zum Glauben und damit zu Leben und Seligkeit recht eigentlich die entscheidende Bedeutung des Zwischenzustandes. Für die Gläubigen aber liegt die Gewähr dafür eben in ihrem hier so innigen, schauenden Gemeinschaftsleben mit Christo. In wie verschiedenen geistlichen Altersstufen gehen nicht die Christen zum Herrn, und sie sollten dort aufhören in und an Ihm zu wachsen? Das war ja die Seele ihres Lebens hienieden (Eph. 4, 15) und Ihm leben sie alle auch dort. Vollends die heimgegangenen Kinder müssen ja dort erst zur Reife des selbstbewußten Glaubens in Christo heranwachsen. Man hat auch wol in dem Verhältniß der beiden apokalyptischen Stellen 6, 9 ff. und 7, 9 ff. eine bestimmte Andeutung eines solchen, ökonomisch bedingten Entwickelungsfortschrittes im umfassenderen Sinne finden wollen (Bengel; Karsten und Andere), aber dies bleibt wenigstens immer zweifelhaft [2]). — Es bedarf dessen aber auch nicht. Die Schrift läßt uns einmal in diesen Gebieten vor der Hand mehr nur noch ahnen und schließen, als deutlich lesen.

Endlich ist, so sehr wir uns im Blick auf die eben erwähnte Thatsache vor allen abergläubigen oder unbegründeten Offenbarungen der Abgeschiedenen selbst über das Jenseits gewissenhaft hüten müssen, doch auch das nicht ausgeschlossen, daß dieselben ausnahmsweise in irgend einen

[1]) Vgl. Hengstenberg: Apokalypse S. 364 ꝛc., weil die Schilderung c. 7 regressiv und der Zeit nach der vorigen parallel sei.

Digitized by Google

Verkehr mit den Erdenbewohnern treten können, wenn dies ökonomisch und ethisch begründet ist. Dafür zeugen die Erscheinungen des Samuel, und des Moses und Elias. Luc. 16 ist eine solche Einwirkung nur darum abgewiesen, weil sie hier ökonomisch nicht angezeigt und ethisch ungehörig, verwirrend, gewesen sein würde. Was über die geordnete irdische Heilsdarbietung hinausliegt, das ist im Allgemeinen für das Jenseits nach göttlicher Ordnung aufgespart, wo es doppelt wirksam ist. Eben die Art, wie der Reiche in jenem Gleichniß selbst drüben auftritt, enthält dafür sogar eine leise Andeutung, sofern er nun nicht mehr der trotzig gleichgültige Weltmensch ist, wie auf Erden, sondern im Verhältniß zu den Seligen Demuth und zu den glaubenslosen Seinigen auf Erden Liebe zeigt.

Nach Allem haben wir uns so den Zwischenzustand überhaupt und zunächst für die Gläubigen gewiß in keiner Weise als einen starr leblosen, sondern vielmehr durchaus als einen *selig erhöhten Lebenszustand* zu denken, der dem Christen nicht nur in einer Hinsicht durchaus *Gewinn* ist.

Aber wenn derselbe nun doch noch nicht der letzte Vollendungszustand ist, so kann dies nur darin liegen, daß *das wesentlich und in seinem pneumatischen Centrum erhöhte Leben noch nicht zu seiner vollständigen peripherischen Durchbildung und Ausgestaltung gekommen ist.* Das liegt dann nicht nur darin, daß das *πνεῦ* dieser Existenz noch nicht die vollendete Lebensstätte des neuen Himmels und der neuen Erde, und jener Zwischenleib noch nicht der vollkommene Leib der Herrlichkeit ist, sondern im Zusammenhang damit auch darin, daß die freie Thätigkeit und Gemeinschaft des Lebens hier noch nicht diejenige vollständige ist, welcher es seinem inneren Triebe nach nothwendig zustrebt. Vielmehr wird der *vorwiegende* Karakter der Seligkeit in dieser Periode eben der der *Ruhe*, des *Innenlebens* sein, ein Ruhen im Herrn, ein stilles *Schauen*, Empfangen, Wachsen in Ihm, die Fortsetzung dessen, was schon auf Erden das innerste Lebenselement des neuen Menschen als des inwendigen war, und hier nur durch das Vielerlei des Diesseits und die auch von Gott geordnete irdische Thätigkeit nach Außen hin so vielfachen Hemmungen und Störungen unterworfen blieb (Col. 3, 3; Eph. 3, 17.). *Danach* sehnt sich darum eben auch der geförderste Christ am meisten, und das wird er dort in reicher Fülle finden. Aus diesem tiefgründenden Untersichwurzeln in Christum [1]) wird dann zu seiner Stunde das letzte Vollendungsstadium des auferstandenen Lebens um so kräftiger und in organischer Weise hervorwachsen, wie das zeitlich leibliche Leben nach der Geburt aus dem stillen Walten des embryonischen im Mutterschooße. Daß dabei mit dem genießenden Schauen der wahrhaftigen Gnade in Christo je nach dem Maße der Gabe des Einzelnen auch ein immer tieferes und klareres erkennendes Schauen der Wahrheit aus Gnaden Hand in Hand gehen wird, worauf z. B. ein Origenes nach seiner Weise sich besonders freute, ist wol kei-

[1]) Vgl. bei Martensen § 276.

Digitized by Google

nem Zweifel unterworfen (1 Joh. 2, 14, die Väter), denn der volle Begriff des Schauens faßt beides, das Erkennen und das Genießen, das Haben als Licht und als Leben, ebenso in sich, wie der entsprechende der Liebe, mit welcher jenes nach vollendetem irdischem Glaubenslaufe jenseits zur Verklärung im Geiste gelangt. Aber fleischliche Neugier wird eben deshalb dort sowenig ihre Befriedigung finden, als jene rein natürliche Sehnsucht nach den Vorangegangenen, welche die Seligkeit in moderner Weise wesentlich in nichts Anderes setzen zu müssen glaubt, als in dies „Wiedersehen". Dort ist Alles durch Christum und das Verhältniß zu ihm bestimmt, und nicht natürlich, sondern geistlich bedingt.

Nach diesen begründeten Aussagen über die wesentliche Beschaffenheit und Bedeutung des Zwischenzustandes bleibt nun aber der Natur des Gegenstandes und der Schriftoffenbarung gemäß freilich noch immer ein tiefes Dunkel gebreitet über das nähere Wie und Wo, Ort und Art desselben.

Die Voraussetzung im alten Testamente, daß der Hades als Unterwelt im Inneren der Erde zu suchen sei — Luther übersetzt in diesem Sinne da wo er nicht Hölle setzen will „Grube" = Grab, z. B. 1 Mose 37, 35 — ist wol ohne Zweifel nur in der concreten Anschauungsweise des ganzen Alterthums begründet, wonach die Vorstellung von der Seele und ihrem Aufenthaltsorte unmittelbar an derjenigen vom Leibe, der im Grabe ruht, haftet, und jener Seelenort daher nur gleichsam eine Stufe tiefer gesetzt wird als dieses. Wir haben daher hierin weniger eine göttliche Offenbarung, als eine von dieser stehen gelassene menschliche Voraussetzung zu sehen. Neutestamentliche Stellen wie Phil. 2, 10 sind ebenfalls zu wenig dogmatischer Natur, in Betreff dieses speciellen Begriffes der Verstorbenen im Zwischenzustande, als daß darauf eine Lehre gegründet werden könnte, oder gehen wol überhaupt gar nicht auf den Hades, wie Eph. 4, 9. Am wenigsten würde für die entschlafenen Gläubigen, die „bei Christo" sind, eine solche Vorstellung zulässig sein. Die Schrift gibt uns einmal über dergleichen keine deutlichen Aussagen, weil wir deren nicht bedürfen. Nur werden wir irgend welches räumliche *πού* jedenfalls annehmen müssen, da die Seelen der Entschlafenen eben nicht mit dem Tode in einen Zustand absoluter Geistigkeit eingehen können, sondern, wie selbst die Engel in ihrer himmlischen Leiblichkeit, irgend eine gottgegebene Stätte ihres noch immer irgendwie geistleiblichen Wesens haben müssen. Und wenigstens für die Gläubigen wird dies *πού* ebenfalls vielmehr ein himmlisches, überirdisches, sein müssen, wie ja auch die jüdische Theologie schon ein zwiefaches „Paradies", ein oberes und ein unteres lehrt, und demgemäß zwar in Luc. 23 dieser Ausdruck auf das letztere, parallel dem „Abrahamsschooße in Luc. 16 zu beziehen ist, dagegen Paulus in 2 Cor. 12, 4 mit demselben das andere, obere, bezeichnet, indem er es dem *τρίτος οὐρανὸς* gleich setzt (V. 2). Man wird darum auch in der kirchlichen Sprache richtiger den Ausdruck Hades überhaupt nicht brauchen, wenn von dem Mittelzustande der Gläubigen die Rede ist, wenn

Digitized by Google

man dies auch an und für sich, bei gehöriger Unterscheidung von der φυλακῇ in 1 Petri. 3, 19, immerhin thun könnte. Aber es bedarf dessen nicht und es werden auf diese Weise manche Mißverständnisse um so sicherer vermieden, welche der Einbürgerung der wichtigen Lehre vom Mittelzustande überhaupt auf evangelisch-kirchlichem Gebiete nur immer neue Hindernisse bereiten.

Um so sicherer dagegen haben wir nun Begriff und Namen des Hades, und zwar dem Wesen nach im Sinne des alten Testamentes, nach der anderen Seite hin geltend zu machen für diejenigen, welche nicht „im Herrn sterben", die Nichtgläubigen. Freilich dürfen wir nicht mit den Reformatoren ein abschließendes Gericht unmittelbar nach dem Tode setzen, was durch Hebr. 9, 27 keineswegs erwiesen werden kann, am wenigsten ein sofortiges Eingehen aller außer Christo Verstorbenen in den Zustand ewiger Verdammniß. Dies erlaubt uns unsere schriftgemäße Darstellung der Lehre von der Sünde, ihrer Schuld und Strafe, ebensowenig, als das Zeugniß des neuen Testamentes in eschatologischer Hinsicht, welches den Eintritt in diesen Zustand ausdrücklich und wiederholt an einen viel späteren Zeitpunkt, den des Weltendes, knüpft. Aber ebenso klar ist, daß der Zustand der Nichtgläubigen unmittelbar nach dem Tode nicht derselbe sein kann, wie derjenige der Gläubigen, d. h. wesentlich nicht Leben, sondern vielmehr Tod sein muß, nur eben Tod vor der Hand im weiteren Verstande, im Sinne des „ersten Todes", also Hadeszustand nach alttestamentlichem Begriffe, und zwar im Allgemeinen mit der Verschärfung desselben, wie sie der Herr Luc. 16 am reichen Manne zeigt. Insofern findet denn allerdings im Tode sogleich eine Scheidung von Gläubigen und Nichtgläubigen — ein Gericht, wie die Hebräerstelle bezeugt: κρίσις nicht ἡ κρίσις — nothwendig statt, da eine solche ja auch auf Erden innerlich bereits vollzogen war (Joh. 3, 19 ff.; 12, 48.).

Weiter aber werden wir nach Anleitung des vorher erwähnten Gleichnisses und auf Grunde unserer früheren Bestimmungen über die Gradunterschiede auch innerhalb der natürlichen Menschheit unter diesen nicht in Christo Verstorbenen wieder sehr bestimmte Unterschiede der Lage im Hades setzen müssen. Der erste und hauptsächlichste ist hier der zwischen einfach Nicht-Gläubigen und Ungläubigen. Die letzteren, als Solche, welche hienieden das wirklich gehörte Evangelium frei verworfen haben, werden ohne allen Zweifel gleich nach dem Tode einen Zustand der Unseligkeit finden, welcher dem nach dem Gerichte eintretenden bereits wesentlich entspricht, eine „φυλακῇ" schlimmster Art. Und was diese betrifft, gibt uns das neue Testament wirklich kein Recht und keinen Grund anzunehmen, daß ihnen im Zwischenzustande noch eine Bekehrung möglich sei, welche sie vor der endlichen Verdammniß retten könnte. Man wird zwar nicht Jeden ohne Weiteres dahin rechnen dürfen, der im äußeren Gebiete des Christenthums ohne die Wiedergeburt im Glauben aus der Zeit geht, denn viele Solche haben ja niemals wirklich das wahre Evangelium gehört, sondern entweder gar nichts, oder doch nur ein dürf-

Digitized by Google

riges heidnisch-jüdisches Gemisch von Sentimentalität und Moral, oder das formell lautere Wort von Christo ist ihnen nur in Begleitung eines so widerstreitenden persönlichen Wandels seiner Träger entgegengetreten, daß sie diesem üblen Eindruck der Unwahrhaftigkeit beinahe erliegen mußten. Vielmehr ist die Voraussetzung des obigen Urtheils diejenige wirklich subjektiv-freie Verwerfung des wirklich objektiv-wahrhaftigen evangelischen Heilszeugnisses, welche vor Gott als entscheidender principieller Akt und Zustand der Persönlichkeit, als die Sünde zum Tode oder wider den heiligen Geist dasteht.

Aber man darf auch nicht, wie namentlich im Zusammenhange mit dem mißverstandenen letzterwähnten Begriffe öfters geschieht, die bezeichnete Voraussetzung, besonders was das Moment der „subjektiv-freien", bewußten Verwerfung betrifft, in menschlich äußerlicher Weise zu eng fassen und dadurch falsch überspannen. Es gehört dazu nicht, daß ein gottloser Namenchrist sich ausdrücklich, wie manche Einzelne, für einen principiellen oder „persönlichen" Feind Gottes erklärt und formell Christo abgesagt habe. Nicht das empirisch-äußerliche „subjektive" Bewußtsein entscheidet hier, sondern das objektive ethische Grundverhältniß des Subjektes zum Evangelium, seine finale Grundrichtung im innersten Herzen, die kein anderer Mensch sieht, und gerade der Unlautere sich selbst oft am meisten zu verbergen sucht, die aber vor Gott klar daliegt, und den Einzelnen zum Gottes- oder Teufels-Kinde macht (1 Joh. 3, 10.). Sonst könnte ein im Fleische untergegangener Mensch nie verloren gehen, da dessen Gewissensbewußtsein ja immer stumpfer und todter wird, der Heuchler ebensowenig, der mit lügnerischem Scheinwerk ebensosehr sich selbst zu täuschen sucht als Andere; ja überhaupt der vollendetste Sünder, sofern er entsprechend auch der verblendetste zu sein pflegt, hörte auf unrettbar zu sein, nur weil er sich einbilden will, er sei auf erträglichem Wege. In Wahrheit aber sind jene erklärten Gottes- und Christusfeinde dies vor Gott oft viel weniger, als Solche, deren innerste Widrigkeit sich nur verborgener in tausend einzelnen Akten verhärteter Feindschaft als Grundbestimmtheit der Persönlichkeit auswirkt und vor Gott darlegt. Die verbreitete falsche Fassung des Begriffes der Sünde wider den heiligen Geist, wie sie Viele unnöthig in Verzweiflung gejagt hat, kann ebenso auch nach der anderen Seite hin zu einem gefährlichen Ruhekissen der Unlauterkeit werden! —

Diese Bestimmungen im Blick auf die Glieder der äußeren Christenwelt müssen wir ernstlich festhalten, wenn wir wie der Schrift, so auch dem Wesen der reformatorischen Lehre getreu bleiben und die Lehre vom Hades wirklich von der praktischen Gefährlichkeit frei halten wollen, welche man ihr mit Verweisung auf die bösen Früchte der römischen Fegefeuerlehre so häufig, und manchen Darstellungen dieser Hadeslehre wirklich nicht mit Unrecht, vorwirft. Nach der gegebenen Fassung dagegen bleibt die Stellung des treuen evangelischen Zeugen zu seinen Zuhörern ganz dieselbe, welche Paulus als die seine bezeichnet (2 Cor. 2, 15. 16; 4, 3.),

er legt ihnen, sofern er den ganzen Rath Gottes in Christo zur Seligkeit lauter bezeugt, damit Leben und Tod im absoluten Sinne entscheidend vor, und das Bewußtsein davon bewahrt seinem Zeugniß die volle Kraft und Zuversicht, wie sie dem Evangelium seiner Natur nach — als dem erfüllenden und abschließenden Gotteworte an die Menschheit — mit Nothwendigkeit zukommt. Wer das lautere Evangelium frei verwirft, findet auch im Hades — wie oben behauptet — wesentlich schon die Gehenna.

Nun haben wir uns aber früher bereits ausgesprochen, daß es auch außerhalb der Bekanntschaft mit dem Evangelium Grade der Vertiefung in die Sünde, eine Pharaonische Verstockung, geben kann, welche der absoluten am Evangelium schon wesentlich gleich kommt. Solche werden dem zufolge ebenfalls im Hades schon eine ähnliche Lage finden, wie die vorher Genannten, nur ist, namentlich für unser Urtheil über einzelne geschichtliche Persönlichkeiten dieses außerchristlichen Gebietes, immer festzuhalten, daß allerdings eine letzte Entscheidung dem dort vernommenen Evangelium gegenüber noch übrig bleibt, welche Alles anders gestalten kann, als es vor Menschenaugen auf Erden aussahe.

Endlich aber bleibt übrig die Mehrzahl der Heidenwelt, welche diesen tiefsten auch außer Christo schon möglichen Grad der Verstockung noch nicht erreicht hat, sondern durch die göttlichen Gnadenzeugnisse und Gnadenzüge allgemeiner Art sich mehr oder weniger vor der gänzlichen Vertiefung in die Sünde hat bewahren lassen. Diese sind es recht eigentlich, welche man sich am meisten in dem, wenn der Ausdruck erlaubt ist, neutralen Hadeszustande des alten Testamentes, ähnlich wie die Masse auch des alten Bundesvolkes, denken darf, ein Zustand, der zwar Tod und nicht Leben, aber doch auch Tod mehr nur noch im negativen Sinne, als carentia vitae ist. Rücksichtlich dieser ist es nun, wenn doch das Heil und Leben einmal allein in Christo, Christus aber die Versöhnung für aller Welt Sünde ist (Acta 4, 12; 1 Joh. 2, 2), und Solchen hier auf Erden diese Heilsbotschaft nicht zugekommen war (cf. Matth. 24, 14.), allerdings ein fast unvermeidliches Postulat, daß dies eben im Hades geschehe, damit so auch für sie die endgültige Entscheidung über Leben oder Tod auf dem geordneten Wege nach dem Rechte der heiligen Liebe herbeigeführt werde. Dies ist auch, obzwar nur vereinzelt, so doch bestimmt und klar die Lehre des neuen Testamentes. Was nach 1 Petri 3, 19 schon a majori ad minus geschlossen werden dürfte und müßte, das bezeugt ausdrücklich ibid. 4, 6 als allgemein gültig [1]). Eben dahin

---

[1]) Diese Stelle ist hier durchaus beweisend, was nicht geleugnet werden sollte. In der anderen, Kap. 3, nennt Petrus allerdings nur die noachitischen Sünder, theils weil sie als ein besonders bekanntes und starkes Beispiel schwerer, von Gott auch schwer heimgesuchter Sünde in der Geschichte dastehen, theils weil er die im Folgenden sogleich geltend gemachte typische Parallele zwischen dem Wasser der Sündfluth und demjenigen der Taufe im Gemüth hat. In der Stelle Kap. 4 dagegen fordert der Gedankenzusammenhang bestimmt den ganz allgemeinen Begriff der Todten, nur mit der einen selbstverständlichen Beschränkung auf Diejenigen, welchen

Digitized by Google

weiſet auch indirekt das Wort des Herrn, wo er die Sünde wider den heiligen Geiſt als die bezeichnet, welche allein nicht vergeben wird, weder in dieſem noch in jenem Aeon" (Matth. 12, 32.). Darin liegt, daß alle andere Sünde, die noch in das Gebiet des natürlichen, adamitiſchen Sündenzuſammenhanges fällt, hier oder dort eine Vergebung finden kann und, ſo viel an Gott iſt, finden ſoll. Wenn der Herr dies ſelbſt von einem Sünder gegenüber „dem Menſchenſohne" ſagen kann, ſo wird es umſomehr da gelten, wo dieſer noch gar nicht gekannt iſt (cf. Joh. 15, 22.).

Allerdings heißt αἰών zunächſt Zeitperiode, und die beiden hier genannten Zeitperioden ſind dem eſchatologiſchen Sprachgebrauche des neuen Teſtamentes zufolge die Zeit vor und nach der Paruſie. Aber wie wir nach der Seite der Gläubigen hin im praktiſchen Intereſſe für den Einzelnen ſeine Heimholung der Wiederkunft des Herrn weſentlich gleich ſetzen dürfen, und dieſe Wahrheit eben auch nach der anderen Seite hin, in Bezug auf die poſitiv Widerſpenſtigen, geltend gemacht haben, ſo werden wir mit vollem Rechte auch hier die Geltung des angeführten Wortes Chriſti ſchon für dieſen Hadeszuſtand gleich nach dem Tode eines Sünders im allgemeinen adamitiſchen Sinne in Anſpruch nehmen dürfen. Dieſer Zuſtand als jenſeitiger gehört weſentlich ſchon dem anderen Aeon an, wenn er auch zeitlich noch dem gegenwärtigen parallel läuft. Auch dürfen wir nie vergeſſen, daß wir es hier mit Begriffen zu thun haben, welche, wie ſo manche andere, von dem Herrn und den Apoſteln der gangbaren jüdiſchen Theologie entnommen wurden, denen aber innerhalb dieſes neuen Lehrganzen auch ein neuer, tieferer und weiterer Sinn zu Theil wurde. Wirklich erſcheint der Ausdruck ὁ αἰὼν οὗτος mehrfach im neuen Teſtament ſo, daß er ganz eigentlich die dieſſeitige materielle Welt als ſolche bezeichnet, der das Jenſeits, als ὁ αἰὼν μέλλων s. ἐκεῖνος gegenüber ſteht (Luc. 20, 34. 35; 1 Tim. 6, 17; Hebr. 6, 5.).

Ferner könnte man zwar gewiſſe andere eſchatologiſche Stellen gegen die behauptete Hadespredigt anführen, welche ſo ſprechen, als würde beim letzten Gerichte ein ſtrengeres oder milderes Urtheil über die Einzelnen nach ihrem Verhalten gegenüber der ihnen hienieden verliehenen größeren oder geringeren Erkenntniß gefällt werden (Matth. 10, 14. 15. 11, 20 ꝛc.; 12, 41 ꝛc.). Danach ſcheint in die Zwiſchenzeit nichts Entſcheidendes geſetzt werden zu dürfen. Dieſe Stellen (nebſt Matth. 25. fin.) ſind es, auf welche auch Spangenberg in der Idea f. frr., da er eine Hadeslehre nicht hat, — wol nicht wagt — und doch nicht die Allverdammung der Welt nach ſtreng orthodoxer Behauptung lehren kann

---

eben hienieden das Evangelium nicht iſt verkündigt worden. Denn v. 6 begründet (γάρ) durch das Zeugniß von der jenſeitigen Predigt deſſelben die Ausſage in v. 5, daß beim Gerichte Lebendige und Todte werden Rechenſchaft geben müſſen. Der Mangel des Artikels in v. 6 iſt von keiner Bedeutung, denn derſelbe fehlt in v. 5 ebenfalls, wie denn gerade das νεκροί auch ſonſt ſehr oft ohne Artikel ſteht, wo der Gedanke eben ſo ſehr die gänzlich allgemeine Beziehung des Ausdrucks unzweideutig fordert. Vgl. z. B. 1 Cor. 15, 12—16. 29. 32.

Digitized by Google

und will, sich zurückzieht, um ein o
Heidenwelt zu gewinnen (vergl. a. a

Aber sie reichen dazu nur sehr bü
schwer zu rechtfertigender Satz, daß ei
noch zur Seligkeit gelangen solle. St
4, 12; Matth. 24, 14; 1 Petri 3,
der. Ohne Zweifel haben wir auch
nomie der einzelnen biblischen Aus
kein Lehrstück frei ist, und am wenig
liche Antinomieen vielmehr auch in
sung wird hier darin liegen, daß di
an dem öfteren concreten Ausd
ἡμέρα κρίσεως c. 10 u. 11 und v
mehr begriffliche Bezeichnungen
fassen sind. Sie weisen dann für die
niger auf das Endegericht, als auf das
der mit ihrem Tode und Eingang in
dennoch die drastische — in c. 12
des Endgerichtes dadurch ganz gerech
johanneischen — Sinne allerdings
gegen das geringere Licht keimart
stimmung der Persönlichkeit darstellt,
ßend dokumentirt werden wird. Joh
die Hadespredigt nichts and
nemlich die „zerstreueten Ki
gen", und unter diesem Gesichtspun
vor Gott schon hier auf Er
letzter Instanz auch die mögliche B
fremdes Drittes, was zwischen das
sondern nur das ökonomisch-organisc
Punkten. Die dogmatische Geltendma
getreuen Weise erweiset sich daher in
tigung des evangelisch-reformatorische
praktischen Ernst, sondern nur als
dem Denken nach allen Seiten hin
sentlichen und unwandelbaren Inhal
schritt des Erkennens muß aber auch,
wendigkeit für das Leben von Segen
Wahrheit mit ihrem vollen Lichte k
und sich vollenden. Und nicht umson
sen weiteren Blick eröffnet. Sie bed
in Bezug auf den gesammten hieh
Sünde und Gnade, Natur und Per
u. s. w. nachdrücklich bezeugt haben
stellung hat auch gezeigt, daß, wie s

Digitized by Google

geliums von der freien Gnade zum alttestamentlichen Gesetze und besonders an dem johanneischen Schlußzeugnisse des neuen Testamentes überhaupt so klar zeigt, ebenso auch hier in diesem besonderen Lehrzusammenhang die rechte göttliche Erweiterung immer zugleich die rechte heilige Verengerung ist. Was dem unheiligen Sinne zu seinem Verderben ein „Deckmantel der Bosheit“ wird, die ganze, immer vollständiger ins Licht gestellte Gotteswahrheit des Geistes und der Liebe, dasselbe wird dem lauteren Sinne zum Segen Vieler ein um so kräftigerer Sporn zu treuem und ernstem Schaffen der Seligkeit mit Furcht und Zittern, zu jenem ganzen Streben, in Christo erfunden, der Gemeinschaft seines Todes und seiner Auferstehung theilhaft zu werden, welches Paulus von sich bekennt und von den Gereiften begehrt. So war es damals mit dem Evangelium, so mit dem sola fide zur Zeit der Reformation, so wird es auch, jemehr die letzte Entscheidung naht, am Ende dieses Aeons werden mit der immer allseitigeren Verklärung der evangelischen Wahrheit zum ewigen Leben und zum ewigen Tode auf dem Grunde des reformatorischen Bekenntnisses. Die „kräftigen Irrthümer“ der letzten Zeit können allein und sollen sich entzünden an der immer mehr in voller Kraft nach allen Seiten hin entfalteten Gotteswahrheit in Christo. Wir werden gerade hier auf diesem eschatologischen Gebiete im Folgenden reichen Anlaß finden, dieses gottgeordnete ethisch-ökonomische Verhältniß in seiner ganzen Bedeutung immer klarer erkennen und tiefer verstehen zu lernen.

---

§ 76.

Die Auferstehung.

Die Auferstehung des Leibes, als die vollendende Wiederherstellung des menschlichen Wesens zur allseitigen gottesbildlichen Herrlichkeit in Christo durch den Geist, ist ein dem heidnisch philosophischen Denken fremder, von der jüdischen Theologie auf Grunde des alten Testamentes gebildeter, aber zu materiell gefaßter Begriff, der erst durch das Evangelium in das rechte Licht tritt, bezüglich der wahren Bedeutung und zweifellosen Gewißheit dieses Vorganges, so wie rücksichtlich des Zeitpunktes seines Eintretens und der wesentlichen Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, obwohl gerade die letztere uns für die Zeit nothwendiger Weise noch immer in ein göttliches Geheimniß gehüllt bleibt.

Digitized by Google

Vom Standpunkte des heidnischen Denkens aus, so fern es sich im besten Falle eines Unterschiedes und Streites zwischen Fleisch und Geist, ἐπιθυμία und συνείδησις, bewußt wird und diesen Zwiespalt schmerzlich empfindet, gestaltet sich die Sehnsuchtshoffnung auf ein besseres Leben nur als die Erwartung, endlich befreit zu werden von der hemmenden Last, den Fesseln des materiellen Leibes. In diesem wird die alleinige Ursache des irdischen Elendes gesehen, weil die gottentfremdete Selbstsucht nicht als Unheiligkeit erkannt, der Geist vielmehr für rein und nur verunreinigt und gebunden erachtet wird durch die Materialität des Leibes. So erscheint denn diese materielle Leiblichkeit, wie sie jetzt, durch die Sünde gestört, ist, und da man von einem anderen ursprünglichen Zustande derselben keinen Begriff hat, noch viel weniger aber von einem künftigen pneumatisch-verklärten Leibe eine Ahnung haben kann, mithin die Leiblichkeit und die Materie überhaupt als das Verwerfliche. Gegenüber der rohen, formell vielleicht noch so sehr verfeinerten, aber sittlich rohen „Verklärung", d. h. Vergötterung der gegenwärtigen sündlichen Leiblichkeit in der Volksreligion oder der ästhetischen Idealwelt der Künstler und Dichter, stellt sich unter diesen Umständen dem tiefer ahnenden Gemüthe des Frommen, des Philosophen im edleren Sinne des Alterthums, als einzige Aufgabe der Tugend dar eine fortschreitende freie Entsinnlichung schon in diesem Leben, und diese erscheint als der Weg zu einem vollkommenen und glückseligen leiblosen Dasein im Jenseits. Den allgemeinen philosophischen Hintergrund dieser Anschauungsweise bildet der dem heidnischen Denken specifisch eigene Dualismus, die Vorstellung von einer Urmaterie, welche dem göttlich vernünftigen Wesen, mag dies vielfältig oder auch wol einheitlich zusammengefaßt gedacht werden, coätern ist. Mit dem reinen Gottesbegriffe fehlt auch der richtige Begriff von der Schöpfung und von dem Menschen, als der Krone derselben.

Ganz entgegengesetzt gestaltet sich die Anschauungsweise auf dem Gebiete der Offenbarung, wo diese richtigen Grundbegriffe den Ausgangspunkt aller weiteren Lehre bilden. In diesem Lichte gesehen ist der materielle Stoff ebensowohl Gottes Geschöpf, aus der Lebensfülle des Urgeistes entsprungen, als der geschöpfliche Geist, denn dieses göttlich schöpferische Pleroma des θεὸς πνεῦμα, der Realgrund alles geschaffenen Seins, ist seinem Begriffe nach ja selbst nichts Anderes, als das in der Subjektivität der absoluten Persönlichkeit zur Vollendung gekommene absolute Objekt, die ewig verklärte, d. h. in freies Wissen und Wollen des persönlichen Gottes aufgenommene Natur des absoluten Geistes. Darum ist auch der Leib des Menschen, die materielle Naturgrundlage für seine Vollendung zur geistigen Persönlichkeit, ebenso rein, als seine Seele; er ist zwar die niedere Seite seines Wesens, Gefäß und Werkzeug der Seele, aber heilig an ihm selbst wie diese und mit ihr zugleich constitutives Moment seiner Gottesbildlichkeit. Erst durch die Losreißung des geschöpflichen Geistes von seinem ewigen urgeistigen Centrum und seine Isolirung im falschen außergöttlichen Ich wird mit der Seele auch dieses ihr Organ verderbt, das σῶμα zur σὰρξ, zum σῶμα τῆς σαρκὸς s.

Digitized by Google

öm. 6, 6.), es ist nicht nur νεκρὸν, θνητὸν,
eite (c. 8, 11. 6, 12.), sondern es wird auch ethisch,
heiligen Lebensorganismus des göttlichen Geistes
lich sinnlichen und ichheitlichen Dasein verfallen ist,
zum fortwährenden Anlaß und Werkzeug unheilig
Daher ist denn die unerläßliche Aufgabe des
die νέκρωσις dieses σῶμα τῆς ἁμαρτίας,
mit ihren ἐπιθυμίαις (Col. 3, 5; Gal. 5,
nn gelöst, wenn diese Tödtung ihrem innersten
d. h. eine stetige νέκρωσις des sündlichen
Sinne ist, durch welche nicht das σῶμα als
die πράξεις τοῦ σώματος, wie sie im
Röm. 8, 13.), abgethan und durch den
setzt werden (Gal. 5, 22.). Und wenn
hienieden dasselbe σῶμα als Stätte und
πνεῦμα τοῦ νοὸς (2 Cor. 5, 17;
igtes Gefäß und genießt bereits ahnungs-
denen Anrechtes auf Verklärung. Diese
Folge der durch die Sünde dem Leibe
indeß auch an und für sich in Folge
gl. das über das vermuthliche Ver-
de Gesagte § 29 — eine radi-
Gefäßes in sich, wie sie mit dem
zustand, auch wenn wir uns die-
zu denken haben, noch nicht ge-
ατος, welche das neue Testa-
r Weise nur eine Erlösung von
Erlösung auch des Lei-
Röm. 8, 23; Eph. 1, 14.),
dung des ganzen Menschen
leiblich, ursprünglich geschaf-
wendig bestimmt und or-
sherrlichkeit. Darum blickt
nten Lehrzusammenhanges
hinaus, wo der Seele
ıphysisch, umgewandeltes
, 1 ff.), wie es dem
ildlichen Geistes- und

hen das neue Te-
der Offenbarung,
Christo und durch
Herrn selbst in
esfrucht getragen
uns unmöglich
ßigen Voraus-

Digitized by Google

setzungen, dem rechten Gottes- und Schöpfungsbegriffe, keineswegs fehlt hat, weil es des hellen gottmenschlichen Lichtes noch entbehrt, von dem Wesen und der Bestimmung des Menschen zwar keinen falschen, aber doch noch nicht den vollen Begriff. Dessen ewig-pneumatische Natur und Anlage ist noch im zeitlich-physischen und psychischen Leben des Diesseits gehemmt und verhüllt. Daher fehlt dem Begriffe der σὰρξ noch die ethische Tiefe, die er im neuen Testamente bekommt, und so wird die Unvollständigkeit alles pneumatischen Glaubens- und Heiligungslebens im Gefäße dieser diesseitigen Leiblichkeit noch nicht so tief erkannt, daß eine künftige Verklärung schon von dieser Seite aus als inneres Postulat erscheinen könnte. Entsprechend ist das πνεῦμα im neutestamentlichen Vollsinne noch nicht so „da" und wirksam, daß von der anderen Seite dessen Leben und Wachsen schon als der unmittelbare Anfang endlicher umfassender Pneumatisirung des menschlichen Wesens sich zu erkennen gäbe. Wie der — wesentlich noch alttestamentliche — Gegensatz der σὰρξ und des νοῦς oder ἔσω ἄνθρωπος in Röm. 7 ethisch nur zur ταλαιπωρία führt, so auch metaphysisch. Das anders geartete Verhältniß zwischen σὰρξ oder σῶμα und πνεῦμα s. καινὸς ἀ. im Sinne von Röm. 8 kann hier noch nicht in Kraft treten, weil der Gottmensch und sein Geist als gottmenschliches Lebensprincip noch fehlt. Daher jener wesentlich auf das Diesseits sich beschränkende Karakter der alttestamentlichen Heilsoffenbarung namentlich im Mosaismus. Dagegen macht die Prophetie auch hier den Uebergang zwischen dem Alten und dem Neuen, in demselben Maße als zunächst wenigstens die subjektiven Bedingungen im vertieften Glaubensleben der ἐκλογή unter den schweren Gerichten Gottes gezeitigt zu werden begannen. Zunächst, dem typisch-perspektivischen Karakter der Weissagung gemäß, in geschichtlich nationaler Beziehung eine künftige Wiederherstellung andeutend (Jes. 26, 19 ff.; Ez. 37, 1 ff.) schließt sie mit der bestimmten Verheißung auch für den einzelnen Treuen (Dan. 12, 13.). Darauf baute dann die jüdische Theologie weiter, aber weil die rechte ethische Vermittelung zwischen dem Begriffe des natürlichen und des Vollendungs-Zustandes noch gebrach, bekam die pharisäische Lehrtradition von der Auferstehung etwas zu Unorganisches und Aeußerliches. Der Zwischenzustand konnte noch nicht in seine volle Bedeutung eintreten und die gehoffte Auferstehung erschien zu sehr als eine nur potenzirte Wiederherstellung des jetzigen materiellen Zustandes (Matth. 22, 23 ꝛc.). Daher der schroffe Gegensatz zwischen dem Sadducäismus und Pharisäismus als confessionellen Schulpartheien, welchen erst der Herr selbst von seinem höheren Standpunkte aus zu lösen vermochte. Unter diesen Umständen darf uns auch das nicht Wunder nehmen, daß in der traditionell gläubigen Anschauung des Pharisäismus, und in Folge davon vielfach auch noch im neuen Testamente (cf. 1 Cor. 15, 19. 32.), die Hoffnung der Auferstehung als die eigentliche und einzige Bürgschaft für ein Leben nach dem Tode überhaupt erscheint. Der Zustand im Jenseits außer Christo ist eben nicht Leben im wahren Sinne des Begriffes, und die griechischen Hoffnungen vom Ely-

Digitized by Google

stum u. s. w. haben ihre relative Wahrheit nur kraft einer unbewußten Glaubensanticipation des im Gottmenschen der Menschheit bestimmten Heiles. Wenn man daher, wie die moderne Denkweise nach dem Vorgang jener ethnisirenden Irrlehrer der Apostelzeit (2 Tim. 2, 18.) meint, den realen Auferstehungsbegriff nur als eine zu concrete jüdische Zeitvorstellung betrachten und aus dieser Schale den Kern des reinen Unsterblichkeitsglaubens sich herausnehmen zu können, so irrt man sehr und setzt sich zwischen zwei Stühle. Vielmehr liegt eben in jener alttestamentlichen, weiter jüdisch-theologischen Ueberzeugung die richtige Ahnung der tiefen Wahrheit, daß nur in der Mitverklärung der Leiblichkeit eine wahrhaftige Fortdauer des individuell persönlichen Lebens nach seinem vollen Begriffe gegeben sei, und diese Ahnung bringt uns das neue Testament zum klaren Verständniß, wenn es — wie das bei Paulus, dem Pharisäerschüler, besonders unmittelbar hervortritt — das Wesentliche des vorchristlichen Auferstehungsglaubens ganz in das christliche Bekenntniß aufnimmt, und den Begriff nur reinigt und bereichert, eben dadurch aber auch klarer und sicherer begründet, indem es ihn in das Licht der Auferstehung Christi und seiner Geistesökonomie stellt.

In diesem Lichte erst bekommt die Lehre von der Auferstehung ihre volle Bestimmtheit nach allen Seiten hin, soweit dies für jetzt, solange wir noch im Glauben wandeln und nicht im Schauen, überhaupt möglich ist.

So ruht zunächst die Gewißheit der Auferstehung hier erst fest auf der Thatsache der Auferstehung Christi, welche den Thatbeleg gibt für sein Wort als Lehre und Weissagung in Beziehung auf sein Wesen und Wirken, wie auf unsere dereinstige Bestimmung in der Gemeinschaft mit ihm (Joh. 11, 25. 26; 5, 21. 28.), und das thatsächliche Pfand für deren volle Realisirung (1 Cor. 15, 1 ff.; Col. 1, 18.). Gerade den Zustand des Auferstandenen in den vierzig Tagen erkannten wir schon früher als Realtypus unserer künftigen Auferstehungsherrlichkeit. Nächst diesem äußeren Fundament aber bürgt für die Gewißheit dieser Hoffnung nicht minder das innere unserer geistlichen Auferstehung in Christo, im Glauben durch die Geburt aus Gott zum „ewigen Leben", welches hier zwar noch verborgen und gebunden ist, dereinst aber zur Freiheit und Herrlichkeit auch in metaphysischer Beziehung gelangen soll und muß (Röm. 8, 23.). Was dem alttestamentlichen Glaubensleben noch gebrach, das ist hier vorhanden durch den heiligen Geist, in welchem der verklärte Gottmensch selbst, als der Christus in uns, Wohnung macht in den Seinen. In diesem doppelten Wirken des Christus für uns und des Christus in uns, in Christi Person und Werk und des Vaters Machtwirkung an und in ihm durch den heiligen Geist (Eph. 1, 18 ff.; Röm. 8, 11), liegt die neutestamentliche Thatplerosis desjenigen Beweises für die Auferstehung, welchen der Herr seiner Zeit, auf alttestamentlichen Grundlagen aus dem allgemeinen Begriffe der Allmacht und Gnade Gottes gegenüber den Sadducäern führte (Matth. 22, 29 ff.).

Allerdings ist nun auf diesem Wege zunächst nur der Beweis für die Auferstehung der Gläubigen gegeben, die in Christo sind, während doch

Digitized by Google

nicht nur Paulus auf Grunde der jüdischen Theologie, sondern auch der Herr selbst ebenso eine Auferstehung der Ungläubigen, zum Gerichte, in Aussicht stellen (Acta. 24, 15; Joh. 5, 28. 29.). Ja eine solche erscheint, gerade je lebendiger organisch und geschichtlich die Auferstehung der Gerechten begründet wird, desto mehr als ein großes Räthsel.

Auf der einen Seite kann man allerdings sagen, wenn die volle Seligkeit eine Wiederherstellung des ganzen Menschen fordere, so müsse dasselbe auch für den Zustand vollendeter Unseligkeit gelten. Man kann auch auf die Teufel verweisen, die ja ebensowenig leiblos zu denken sind, als die guten Engel und doch entschieden nur eine immaterielle Leiblichkeit haben können. Von der anderen Seite aber kann geltend gemacht werden, daß ja die Unseligkeit der Verdammten, wenn Wiederverleiblichung den Erlöseten ein Gut sei, vielmehr in der völligen Entleiblichung, der gänzlichen Nacktheit des in seinem innersten Wesen zerstörten Geistes, bestehn müsse, der dann auf der Grenze des Seins und des Nichtseins eine innerlich sich verzehrende Existenz führen werde (cf. später § 80.). Auch sei ja klar, daß der Ausdruck ἀνάστασις in Stellen wie die angeführten jedenfalls nicht nach beiden Seiten hin, der guten wie der bösen, den gleichen Realbegriff bezeichnen könne, und daß das beidemal gleiche Allgemeine und Formale seiner Bedeutung leicht eben nur dies sein könne, daß alle Gestorbenen nicht in der Verborgenheit des Grabes (Scheols) bleiben, sondern jeder Einzelne noch einmal zur persönlichen Rechenschaft vor dem Weltrichter werde gezogen werden [1]), um dann, ob auch in noch so verschiedenem Zustande beider Theile, das Loos zu finden, welches sie sich selbst bereitet haben durch Gehorsam oder Ungehorsam. So ist in der hieher gehörigen Stelle der Apokalypse (c. 20, 5, cf. 12 ff.) der Ausdruck ἀνάστασις im volleren Begriffe zwar von den Frommen gebraucht, nicht aber von denen, welche in den Feuerpfuhl geworfen werden. Dagegen hat der Ausdruck in Matth. 10, 28: ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ und noch mehr der verwandte in Mc. 9, 43 ff. einen zu unverkennbar rhetorisch und drastisch concreten Karakter, um hier unmittelbar als Beweis gelten zu können. Gerade bei der Eschatologie muß man sich besonders hüten, einen jeden derartigen Ausdruck der prophetischen Sprache, in welcher sie ihrer Natur nach in der Schrift auftreten muß und wirklich auftritt, ohne Weiteres dogmatisch ausbeuten zu wollen. Unter diesen Umständen bleibt in Betreff des Auferstehungsleibes der Verdammten jedenfalls der künftigen Offenbarung durch die Erfüllung noch Vieles aufbehalten. Aber es ist dies auch nur die metaphysisch-formale Seite des Gegenstandes, während die entscheidende, ethisch-praktische auch in Betreff der Ungläubigen außer aller Frage steht.

---

[1]) Vgl. das ἀναστήσονται in Matth. 12, 41. neben dem ἐγερθήσεται v. 42, welche beide hier nicht sowohl direkte Bezeichnungen der Auferstehung sind, als vielmehr das Auftreten als Zeugen im Gerichte ausdrücken. Anderwärts bezeichnen dieselben Ausdrücke das wirksame Auftreten in der Geschichte: Acta 20, 30. ἀναστήσονται; Matth. 24, 7. 24. ἐγερθήσονται.

Digitized by Google

Gerade nach jener metaphysischen Seite hin bleibt jedoch, sobald näher nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, seinem Verhältniß zum jetzigen Leibe u. s. w. gefragt wird, auch im Blick auf die Gläubigen noch Vieles dunkel. Was Paulus über dies πῶς der Auferstehung sagt (1 Cor. 15, 35 ꝛc.), ist mehr nur Abwehr von naheliegenden Mißverständnissen und Beibringung von niederen Analogieen aus dem Gesammtgebiete der Gottesschöpfung, als positive Lehre. Das bestimmte Schlußzeugniß (v. 50) ist nur das negative, daß nicht „Fleisch und Blut", d. h. die gegenwärtige materielle Gestalt des psychischen Leibes auch diejenige des pneumatischen sein könne und werde. Dies muß bestimmt festgehalten werden, und es ist daher der Ausdruck ἀνάστασις τῆς σαρκός im symbolum apostolicum — wie schon Luther im größeren Katechismus hervorhebt — jedenfalls nicht passend, sondern der kirchliche Ausdruck sollte mit dem biblischen bei der ἀνάστασις τοῦ σώματος stehen bleiben. Uebrigens lautet die Stelle nach den ältesten Versionen, z. B. bei Irenäus, ursprünglich: ἀνάστασις πάσης σαρκὸς d. h. aller Menschen, und steht dann mit dem Zeugniß des Paulus in Einklang.

Gleichwohl ist wahr, daß in der Kirche schon sehr früh eine allzu materielle Auffassung des Auferstehungsleibes gewöhnlich wurde, wol nicht ohne Zusammenhang mit dem Chiliasmus der ersten Jahrhunderte. So bei Papias, Justin, u. A. Dem Origenes ist freilich die mehr spiritualistisch gefaßte Unsterblichkeit der Hauptbegriff und der Auferstehungsleib ein durchaus pneumatischer, der jenseitigen Welt homogener, der mit dem jetzigen Leibe nur zusammenhängt durch τὸ εἶδος, die Idee[1]) dieses individuellen Leibes im Gegensatz gegen τὸ ὑλικὸν, dessen materielle Stofflichkeit. Aehnlich dachten die beiden Gregore und Basilius; auch Chrysostomus dringt wenigstens bestimmt auf die Verschiedenheit des jetzigen und des künftigen Leibes. Aber die spätere Zeit, namentlich der Realismus des Abendlandes, schlug immer mehr die andere Richtung ein, und diese dem populären Bewußtsein ohnehin näher liegende Anschauung wurde im Allgemeinen die herrschende in der Kirche. Selbst Augustin, obwohl er sich von grobmateriellen Vorstellungen fern hält, geht doch über die Schrift hinaus, wenn er ein Allmachtswunder Gottes bei der Auferstehung behauptet, welches ebendieselben Atome wieder zusammenbringe, welche diesem Leibe einst zugehört haben! Noch weiter gingen die Antiorigenisten Epiphanius und Theophilus von Alexandrien, und Hieronymus treibt die Behauptung der Selbigkeit beider Leiber in allen Stücken — bis auf Haare und Nägel — auf die Spitze, wofür er die auch später viel gebrauchte Hiobstelle anführt (c. 19, 26.). In diesem Sinne baute die Scholastik diese Lehre mit den mannigfachsten Bestimmungen über das Alter, die Gestalt u. s. w. der Auferstandenen weiter aus. Auch nach der Reformation blieben im Allgemeinen die sehr unmittelbaren Vorstel-

[1]) „Λόγος τις ἐγκείμενος τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ."

lungen von dem Verhältniß des künftigen Leibes zum gegenwärtigen die herrschenden [1]).

Dies hat nun die Schrift nicht für sich. Nach ihrem Zeugniß können wir über die *wesentliche* Beschaffenheit des Auferstehungsleibes nur sagen, daß derselbe, ebenso wie der jetzige ein psychischer (1 Cor. 15, 44 ꝛc.), d. h. *seelenmäßiger*, dem sinnlich-geistigen Wesen der Seele entsprechender ist, vielmehr ein pneumatischer, d. h. *dem freien Leben und Wirken des verklärten Geistes angemessener* sein wird.

Gerade ein solcher freier und lichter Leib der Herrlichkeit ist es allein, was als das Ziel der Entwickelung des menschlichen nach Gottes Bilde geschaffenen Wesens dastehen kann und muß. Jede Trübung und Hemmung durch materielle Elemente würde den Begriff der *αἰώνιος δόξα* aufheben. Nur dürfen wir uns diese Herrlichkeit natürlich nicht als eine mechanisch unterschiedlose denken, dem Grundkarakter der gesammten Gottesschöpfung und der Idee des Lebens zuwider. Vielmehr wie Unterschiede des Grades hier stattfinden können, so müssen jedenfalls solche der Art, der *Individualität* gesetzt werden, so daß, wie hienieden der Leib die Eigenart des Individuums in seiner Erscheinung ausprägt, auch dort der Einzelne *diesen seinen Leib*, wie er seinem neuen Menschen entspricht, bekommt. Freilich alles hienieden durch Krankheit oder Häßlichkeit Störende muß dort weggedacht werden, aber das ist auch hier schon für den inwendigen Menschen nicht wesentlich und wird mit dessen zunehmender Durchbildung geistig immer mehr überstrahlt, so daß es dort ganz fehlen kann, ohne daß die Individualität des Leibes, des Angesichtes, der Züge dadurch aufgehoben würde. Schon auf Erden ist in Haltung, Miene, Blick ein großer Unterschied auch bei ein und demselben Menschen zwischen den verschiedenen Momenten des äußeren und noch mehr des inneren Lebens, am meisten dann, wenn beide zugleich von den jedesmaligen Verhältnissen kräftig berührt werden. Im Augenblick höchster allseitiger Lebenspotenzirung nach Geist, Seel' und Leib kann man an den Kindern Gottes schon den Vorglanz des Bildes sehen, welches ihre Erscheinung dereinst ungetrübt dem Auge zeigen wird.

Die schwierigste Frage ist endlich die nach dem Modus der *Entstehung* des künftigen Leibes aus dem gegenwärtigen. Wir werden aber nicht irren, wenn wir im Gegensatze gegen die herrschende Vorstellung auch hier eine *materielle* Vermittelung dieses Zusammenhanges gerade im Momente der Auferweckung abweisen. Jenes vermeintliche Allmachtswunder der Stoffversammlung ist weder in der Schrift gelehrt, noch überhaupt denkbar. Denn wir wissen, daß in einer Reihe von — etwa sieben — Jahren der gesammte materielle Stoff im menschlichen Körper durch

[1]) Cf. Thomas Aquinas bei Hagenbach, § 204, 5; Hase, Hutterus redivivus p. 383 Note 6. 7. und Schmid § 64. p. 475 ꝛc. —: die gleiche Substanz «per reproductionem ejusdem, quod per mortem cecidit, ex atomis seu particulis illius corporis, hinc inde disjectis seu dissipatis.« (Hollaz; Quenstädt.)

die organischen Lebensfunktionen sich erneuert. Also kann die Gesammtheit des hier von uns in einem langen Leben getragenen Stoffes nicht wieder zusammengebracht werden, weil dies theils in quantitativer Hinsicht ungehörig, theils aber darum unausführbar sein würde, weil gewissermaßen dieselben Atome verschiedenen Leibern angehört haben, wie sie generationenweise in der Geschichte der Erde nach einander gelebt und sich gewandelt haben. Ein einzelner Theil dieses individuellen Stoffs, könnte er auch wieder hergestellt werden, würde in einem durchaus unorganischen Verhältniß zu dem Ganzen des zu bildenden Leibes stehen. Ein organisches Verhältniß aber im tiefsten und lebensvollsten Sinne ist dies in Rede stehende, wie schon aus der Analogie der übrigen Schöpfung geschlossen werden müßte, so auch positiv nach der Schrift. Paulus vergleicht dasselbe mit demjenigen zwischen dem materiellen Samenkorne und der daraus erwachsenden materiellen Pflanze (1 Cor. 15, 36 ꝛc.). Darin liegt, daß der pneumatische — nicht im irdischen Sinne materielle — Leib aus einem entsprechenden pneumatischen immateriellen Keime erwächst, welcher in der einen oder andern Weise ebenso die intensive Zusammenfassung des diesseitigen Leibeslebens ist, wie das Samenkorn als Frucht sich verhält zu der Pflanze, in deren Blüthe es gereift ist. Hier könnten wir uns nun mit Origenes und manchen Neueren, z. B. Martensen, darauf beschränken, diesen Fruchtkeim eben in der individuellen εἶδος, der Idee dieses bestimmten Leibes zu finden, nach deren Schema Gott dann der Seele einen neuen, herrlicheren, aber doch individuell gleichartigen Leib gibt. Dafür könnte man auch des Paulus Ausdrucksweise in 2 Cor. 5, 1. anführen, wo es so scheint, als sei der Leib der Herrlichkeit ein ganz neuer, im Himmel schon jetzt uns aufgehobener, der dann nach Art jener „weißen Kleider" (Apoc. 6, 11.) den Seelen gegeben würde. Aehnlich scheint die Vorstellung der jüdischen Theosophie gewesen zu sein [1]).

Aber dies letztere behält auch dann seine relative Geltung, wenn wir im Zusammenhang mit der Hypothese vom Zwischenleibe und in allerdings doch lebendiger organischer Betrachtungsweise vielmehr eben in diesem das pneumatische Fruchtkorn des diesseitigen Lebens des Geistes im Leibe vermuthen, welches dann zur Zeit der Auferstehung in den Boden der verklärten materiellen Welt eingesenkt, und dadurch mit himmlischen Lebenskräften neu befruchtet, sich, wie das Samenkorn zur Pflanze, zu einer neuen vollkommenen Erscheinungsgestalt, zum vollendeten σῶμα πνευματικὸν, der eigentlichen Erfüllungsgestalt des σῶμα ψυχικὸν, verklärt. Der Zusammenhang zwischen dem jetzigen Leibe und dem Auferstehungsleibe ist demnach wol nicht ein unmittelbar materieller, aber auch nicht ein bloß ideeller und formeller, sondern ein materieller im mittelbaren Sinne, vermittelt durch den während dieses Erdenlebens in dem materiellen Leibe sich bildenden inneren Leib, welcher dann, gleichsam als die nächste und unablegbare Bekleidung der Seele, diese in den Zwischenzu-

[1]) Vgl. bei Nitzsch § 217. fin. Anm. 2.

Digitized by Google

stand begleitet. So gefaßt ist der in Rede stehende Zusammenhang ein auf lebendige Weise dynamisch realer, im vollsten Sinne organischer.

Der gleiche organische Karakter muß dann auch in Anspruch genommen werden für die andere Form, in welcher sich nach dem Zeugniß der neutestamentlichen Weissagung (1 Cor. 15, 51 ff.) die Verklärung der Gläubigen an Denen vollzieht, welche die Parusie des Herrn erleben, die Verwandelung. Hier berührt sich der jetzige materielle Zustand des Leibes unmittelbar mit dem pneumatisch verklärten, und dies kann uns durchaus nur bestärken in der Ueberzeugung, daß in jenem eben schon ein dem letzteren homogenes „Samenkorn" liegt, welches dann, von seiner materiellen Hülle befreit, oder vielmehr dieselbe mit seiner höheren Lebenskraft durchdringend, den psychischen Leib von Erde zur pneumatischen Vollendungsgestalt erhebt. Freilich macht gerade dieses Verhältniß, die unmittelbare Berührung beider Sphären und die Schnelligkeit ihres Wechsels („ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ") unserem Verständniß wiederum besondere Schwierigkeit. Wir werden dadurch aufs Neue inne, daß wir es hier mit Geheimnissen zu thun haben, welche unser jetziges Begreifen übersteigen. Aber es bezieht sich dies doch auch hier nur auf das äußere quomodo. Das wesentliche quid und quare ist uns von dem vorher eingenommenen schriftmäßigen Standpunkt aus in das hellste Licht gesetzt. Wir wissen, daß nach den Grundzeugnissen der Schrift von dem Wesen Gottes und des Menschen, von der Schöpfung nach ihrem Grunde und Ziele, von Stoff und Geist, von irdischer und himmlischer Wesenheit, die beiden Erscheinungsformen des geschöpflichen Wesens nicht im Gegensatze zu einander stehn, sondern als verschiedene Entwickelungsstufen durchaus auf einer Linie liegen. Damit ist aber gegeben, daß der Uebergang von der einen Daseinsform zu der anderen, mag er nun langsamer oder schneller, vermittelter oder unvermittelter vor sich gehn, immer kein unorganischer, magischer ist, sondern auf bestimmten Normen und Potenzen des geschöpflichen Wesens in seinem organischen Lebenszusammenhange mit dem göttlichen beruht, die wir nur jetzt noch nicht zu erkennen vermögen. Es gilt hier derselbe allgemeine Satz, wie bei dem Wunder im biblischen Sinne: das Außerordentliche ist doch nicht das Widerordentliche, sondern nur höchste Potenzirung nach der Ordnung des lebendigen Schöpfergottes. Ueberdies haben wir ja in dem Zustande Christi während der vierzig Tage und dessen Wandelungen wenigstens in umgekehrter Richtung den Thaterweis für die gottmenschliche Möglichkeit solcher metaphysischen Transformationen gefunden. Ja, wir konnten nicht anders, als schon bei der Lehre vom Urstande darauf hinweisen, daß ohne Zweifel gerade eine solche Verwandelung für den Menschen als ordentliche Weise des Uebergangs in eine höhere Stufe des Daseins in Aussicht gestanden haben würde, wenn nicht durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen wäre. Dasselbe Verhältniß tritt nun hier wieder ein, und die Verwandelung der lebenden Gläubigen erscheint somit recht eigentlich, mehr noch als die Auferstehung, als das Normale. Dies muß uns ge-

Digitized by Google

nügen, mag sich der Vorgang sonst auch noch sosehr in das Dunkel göttlichen Geheimnisses hüllen.

Von diesem Standpunkt der Betrachtung aus dürfen wir dieselbe im Glauben getrost mit dem Zeugniß beschließen, daß wie der Gläubigen ganze Lebensentwickelung, so auch dieser letzte und größte Wendepunkt derselben nach der Schrift wie nach der Natur der Sache ganz und gar durch Christi Geschichte und Wirksamkeit bedingt nnd bestimmt ist, welcher als Erlöser und Wiederhersteller der gefallenen Welt deren Vollendung so bewirkt, daß der ursprüngliche Schöpfungsplan mit der Menschheit nun zu seiner endlichen Realisirung gelangt.

Bei aller inneren Nothwendigkeit und organischen Lebendigkeit des Verhältnisses ist es doch und bleibt immer Sache der göttlichen Gnade und Wundermacht, eine Machtthat des verklärten Gottmenschen als des Hauptes an den Gliedern seines Reiches, und ist nicht bloßer Naturproceß (Eph. 2, 5. 6. Joh. 5, 20. 21. 28.). In diesem Sinne müssen auch wir einstimmen in die dankbare Lobpreisung mit welcher Paulus seine Betrachtung in 1 Cor. 15, v. 54 — 58 beschließt.

---

§ 77.

Das Ende-Gericht zur Seligkeit oder Verdammniß.

Das letzte Gericht ist ein allgemeines über alle Menschen, Gläubige und Ungläubige. Seine Bedeutung ist die, daß es erstens eine öffentliche Proclamirung ist von etwas für beide Seiten innerlich und vor Gott bereits Entschiedenem, dem absoluten ethischen Gehalte der menschlichen Persönlichkeiten als guter oder böser; zweitens der bedeutungsvolle Ausgangspunkt für den dadurch bedingten Zustand beider Theile, hier der ewigen Seligkeit, dort der ewigen Verdammniß.

Die geweissagte allgemeine Auferstehung (Joh. 5, 28.) bezeichnet der Herr allerdings dem Wortlaute nach nur in Bezug auf die Verdammten als eine Auferstehung „zum Gerichte“ und leugnet in diesem Sinne bestimmt, daß der Gläubige „in das Gericht komme“. (ibid. v. 24.) Aber in jener Stelle liegt eben die nöthige Erläuterung für diese: in das verdammende Todesgericht kommen diejenigen nicht, welche, weil sie hienieden, in Christo vom Fluche frei (Röm. 8, 1), schon das ewige Leben hatten und im Zwischenzustande bei und mit dem Herrn lebten, nun auch zum vollendeten Leben auferstehen. Aber damit ist doch das nicht ausgeschlossen, daß auch sie, wie Paulus lehrt, „vor den Richterstuhl Christi gestellt

Digitized by Google

werden" (Röm. 14, 10; 2 Cor. 5, 10.), und zwar nicht etwa nur bei ihrem Tode, sondern gerade auch bei diesem letzten oder Ende-Gerichte (2 Tim. 4, 8.).

Gegen diese klaren Zeugnisse der nachpfingstlichen Lehre sollte man sich nicht — wie auch Spangenberg thut — darauf berufen, daß der Herr in dem Bilde vom letzten Gerichte Matth. 25. ja auf „seine Brüder" hinweise, welche nicht vor dem Richterstuhle stünden, sondern vielmehr als Beisitzer des Gerichtes denselben umgäben. Denn diese evangelisch-prophetische Schilderung ist — wie ja die meisten Weissagungen in ihrem Karakter concreter Intuition — unvollständig, so fern von einer Auferstehung gar keine Erwähnung geschieht. Wollte man sich so genau an den Wortlaut halten, so dürfte man das Gericht nur auf die letzte Generation zur Zeit der Parusie beziehn; das geschieht aber von den Vertretern der erwähnten Fassung im Allgemeinen keineswegs. Ferner ist diese Schilderung unverkennbar von parabolisch dramatischem Karakter, wie die concret anschaulichen Dialoge zeigen, und daher um so weniger im Einzelnen dogmatisch zu premiren. Vielmehr sind „diese" geringsten Brüder eben keine anderen, als die ebengenannten Bedürftigen, das Demonstrativ also gar nicht δεικτικῶς sondern begrifflich gesagt. Dies liegt nicht nur in der Schilderung selbst, insofern da nur die äußere menschliche Bedürftigkeit betont und das Verhältniß zu Christo mehr nur vorausgesetzt wird, sondern auch in der Parallelformel v. 45. wo die Genannten nur als ἐλάχιστοι, nicht als „Brüder" bezeichnet werden. Jenes also, nicht dieses ist der Hauptbegriff.

Allerdings verheißt der Herr anderwärts (Matth. 19, 28; Luc. 22, 30.) den Jüngern, daß sie mit ihm zu Gerichte sitzen sollen und Paulus überträgt dies mit gutem Grunde auf alle „Heiligen," die Gläubigen überhaupt, (1 Cor. 6, 2; cf. Apoc. 3, 21; 2, 25 ꝛc.) vielleicht nicht ohne Zusammenhang mit jener Lehre der jüdischen Theologie (cf. Sap. 3, 8.), daß Israel, von Jehovah wiederhergestellt, beim letzten Gerichte mit über die Heiden richten solle, jedenfalls aber durchaus berechtigt vom neutestamentlichen Standpunkte aus, weil die Zwölfjünger zwar von der einen Seite ja als Autopten und Apostel eine einzige Stelle einnehmen, von der andern Seite aber auch wiederum nur die ersten Gläubigen sind. Wie wir uns darauf hin alle anderen, zunächst ebenfalls nur ihnen gesagten Gnadenverheißungen Christi (z. B. Joh. 13 — 17; Matth. 28, 19. 20 u. s. w.) zuversichtlich aneignen, so ist auch diese nicht auf sie allein zu beschränken. Aber beide citirte Evangelienstellen tragen ebensosehr wie Matth. 25, 31 ff. einen unverkennbar bildlichen Karakter im Ausdruck — die zwölf Stühle, die zwölf Geschlechter Israel, (vgl. die angeführten Stellen der Apokalypse, in ihrer Verwandtschaft und ihrem Unterschiede, —) und sind, wie das eben des Paulus Lehre uns zeigt, dogmatisch nicht ad literam zu premiren. Was aber des Paulus eigne Aussage vom Mitrichten aller Gläubigen betrifft, so ist er es ja eben, welcher zu gleicher Zeit — wie anfangs angeführt — das Gerichtetwerden aller Gläubigen, auch der Apostel

Digitized by Google

selbst behauptet. Seine Vorstellung vom Endegerichte muß also unter allen Umständen von der Art gewesen sein, daß sie beide Momente in sich vereinigte. Wie sie dies gethan, wissen wir nicht, da er sich nirgends im Zusammenhang darüber ausspricht. Jedenfalls lehrt er nichts von einem, auch zeitlich durch einen weiten Zwischenraum getrennten, doppelten Gerichte Christi, einmal über die Gläubigen und dann mit diesen über die Ungläubigen. Selbst Apoc. 20, 4. sagt dies nicht bestimmt, sondern läßt nur im Zusammenhang mit v. 11 ff. eine solche Deutung allenfalls zu (vgl. später).

Vielmehr haben wir volles Recht, aus dem Ausdruck ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος (cf. auch das ἀγγέλους κρινοῦμεν) einerseits den Schluß zu ziehen, daß der Apostel dieses κρίνειν der Gläubigen nicht, oder doch nicht bloß eigentlich gemeint hat, sondern so, wie Jesus den Ausdruck in demselben Zusammenhange auch braucht (s. das κατακρίνειν im Matth. 12, 41. 42.), nämlich daß die dann öffentlich erkannte und anerkannte Gerechtigkeit der Gläubigen ein richtendes Thatzeugniß sein werde wider die „Welt" und „ihre Fürsten", (Eph. 6, 12.) d. h. nach Matth. 25. über die Ungläubigen sammt dem Teufel und seinen Engeln. So bezeichnen die älteren lutherischen Dogmatiker die Gläubigen als „testes et comprobatores judicii Christi". Dies schließt aber andrerseits ein zeitliches Zuerst im engeren Maßstabe für das Gericht über die Gläubigen keineswegs aus, ja die Matthäusstelle bezeugt wirklich ein solches, und daran kann man, wenn man in der pauliniſchen Aussage mehr finden zu sollen glaubt, als jenen Gedanken des bloß objektiven Thatgerichtes, immerhin auch die Vermuthung anschließen, daß die Gerechtfertigten nun sofort aktiv sich betheiligen sollen an dem Gerichte über die Ungläubigen.

Von diesem Standpunkt aus muß dann, wie die Auferstehung und noch bestimmter als diese, das Endegericht sich darstellen als ein allumfassender, öffentlicher Schlußakt der ganzen diesseitigen Menschheitsgeschichte, ein allgemeines Gericht über alle Menschen, die je gelebt haben. Die Schilderung in Matth. 25. bezieht sich also nicht bloß auf Nichtchristen, und es bedarf der von den Vertretern dieser Auslegung angestellten Untersuchungen nicht, inwiefern es unter Solchen „Gerechte" geben könne, welche den Gläubigen so vollkommen gleich gestellt werden, wie dies die Vergleichung von v. 34 mit Eph. 1, 4. so lebendig zeigt. Diese Gerechten sind Niemand anders, als die Gläubigen selbst. Es gibt ja auch an diesem Schlußpunkte der Weltgeschichte, der nicht eher eintritt, als bis allen Völkern der Erde das Evangelium verkündigt worden ist (Matth. 24, 14.), und ebenso auch gleichzeitig den Verstorbenen im Hades (1 Ptri. 4, 5. 6.), überhaupt nur noch die zwei nun endlich abschließend geschiedenen Classen von Menschen, solche, die das Wort von Christo im Glauben angenommen und solche, die es verworfen haben, und die Einen werden nun im vollendeten Sinne die Seligen, die Anderen in demselben Sinne die Unseligen, die Verdammten nach des Herrn Wort (Mc. 16, 16.).

Digitized by Google

Damit verliert dieser große Gerichtsakt also auch keineswegs, wie Manche meinen, seine Bedeutung Es ist vielmehr eine grundfalsche Vorstellung, wenn man wol mitunter meint, es würde dort erst ein bis dahin in der Schwebe liegendes Urtheil über den Einzelnen gefällt, etwas Neues ausgemacht werden. Auch Matth. 25. (s. v. 32. 33.) wird ja die Scheidung vor der äußeren Entscheidung bereits thatsächlich vollzogen. Sondern die Bedeutung des Aktes ist die, daß hier das göttliche Urtheil über die einzelne nun ausgereifte Persönlichkeit öffentlich ausgesprochen werden soll, damit es demnächst ausgeführt werde. Der Gerichtstag ist der Zeitpunkt, wo Gott als der Allwissende das „Verborgene des Herzens" alloffenbar macht (Röm. 2, 16; 1 Cor. 4, 5.), um dadurch gleichsam die Gerechtigkeit seines Endurtheils heilig darzuthun.

Auffallend kann dabei — und gerade im Blick auf den Begriff dieser *κρυπτὰ τῆς καρδίας* — nur dies scheinen, daß nicht bloß in Matth. 25 sondern auch nach den übrigen neutestamentlichen Stellen vom Gericht, die paulinischen miteingeschlossen, nicht der Glaube oder Unglaube des Herzens gegenüber Christo und seinem Evangelium, sondern die Werke als Motiv für das Urtheil geltend gemacht werden. Dies erläutert sich aber daraus, daß erstens das Gericht eben ein actus forensis ist, dessen wesentliche Bedeutung darin besteht, vor den Verdammten selbst die Gerechtigkeit des göttlichen Urtheils wider sie in ein unzweifelhaftes Licht zu setzen, und da ist es ja das allein Angemessene, daß nicht auf das gleichsam private Einverständniß des Herrn mit den Seinen, — die verborgene Weisheit des Geheimnisses, das die Welt nicht versteht (1 Tim. 3, 9.) — öffentlich Bezug genommen wird, wonach er ihnen aus Gnaden durch den Glauben das neue Herz und damit auch die neuen wahren Werke geschenkt hat (Eph. 2, 8—10.), sondern vielmehr nur auf diese selbst, als die res forenses, für welche selbst der Ungläubige gewissermaßen noch ein Auge haben muß.

Und auch abgesehn davon, in letzter Beziehung auf Gott selbst als den erwählenden und erlösenden, bleibt es ja doch immer der letzte Zweck all' dieses seines Heilswirkens, somit das hier am letzten großen Rechnungstage schließlich in Frage kommende Resultat, daß die Erwählten und Begnadigten heilig vor ihm seien in der Liebe, gleichwie er (Eph. 1, 4; Matth. 5, 48.) Liebe ist. Es liegt im Begriff des Erntetags, daß da die Frucht des Glaubens in dem Werke der Liebe von Gott gesucht wird (Gal. 5, 6.). Zweitens aber versteht sich nun wiederum ganz von selbst, daß hier vor dem Richterauge des Allwissenden und Heiligen, des *θεὸς πνεῦμα καὶ ἀγάπη* auch nur diese wahren und lebendigen Werke der Liebe aus dem Geiste, die neuen Werke des neuen Herzens, und nicht die trügerischen und todten der Eigengerechtigkeit und Selbstkraft, nicht das Einzelne und Aeußere als solches überhaupt, sondern die Gesammtheit und das Wesen der Werke, — *τὸ ἔργον τῆς πίστεως* 1 Thess. 1, 3. *τὸ ἑκάστου ἔργον* Gal. 6, 4. — gelten kann. Wo also z. B. ein früher Tod, wie bei dem Schächer am Kreuze, die Hervorbringung solcher Früchte äußerlich unmöglich machte, da findet

Digitized by Google

das „neue Herz", als die fruchtkräftige Wurzel aller wahren Werke (Gal. 6, 15.), oder der Glaube selbst, als das einige gottwohlgefällige principielle ἔργον dieselbe Anerkennung (Joh. 6, 29.). Dagegen haben die Gläubigen, solang sie hienieden leben, allerdings um so ernstlicher zu sorgen, daß sie dieser unerläßlichen Bewährung der Wahrheit (Röm. 2, 7; 1 Tim. 6, 18; Tit. 3, 14; 1 Ptr. 1, 16. 17. 4, 19.), ihrer Wiedergeburt im Glauben durch die Treue im Liebesgehorsam des neuen Lebens nicht vergessen (cf. § 58 fin.).

Sonach ist es schließlich doch und im wesentlichen Grunde recht eigentlich der Glaube an das Evangelium, nach welchem in letzter Instanz der Richterspruch erfolgt, nur eben der allein wahre, d. h. der lebendige, ethisch persönliche Herzens- oder Liebes-Glaube des Geistes, aus dem der Liebesgehorsam des Geistes im Leben organisch erwächst, — nicht das todte Wissen oder todte Werk, noch ein todtes oder scheinlebendiges Gefühlswesen (1 Cor. 8, 1; Hebr. 6, 1), sondern die neue Creatur im Glauben, die aus und in Christo von vorn herein ist (2 Cor. 5, 17), und darum auch von ihm im entscheidenden Augenblick nicht verleugnet wird (Luc. 12, 8; 2. Tim. 2, 11 ff.).

Darum ist auch dieser letzte öffentliche Akt für den Gläubigen in keiner Weise ein Gegenstand der Sorge oder des Schreckens, sondern vielmehr der heiligen Freude und göttlichen Zuversicht. Denn der Tag des Gerichtes ist ein Tag neuer Verherrlichung der göttlichen Gnade und die Oeffnung der letzten Pforte zum ewigen Leben in der vollendeten Herrlichkeit, wie solche dem nach Gottes Bilde geschaffenen, zu demselben in Christo erneuerten (Röm. 8, 29. 30.) und in dasselbe nun innerlich und äußerlich verklärten Geschöpfe (2 Cor. 3, 18.) durch Gottes Gnade zukommt, und ihm nun im Anschauen der Herrlichkeit des dreieinigen Gottes und in der innigsten Lebensgemeinschaft mit ihm fort und fort zu Theil wird (Joh. 17, 24; 1 Joh. 3, 2; 1 Cor. 15, 28.).

Daß dieses ewige Leben ein endloses ist, dies ist schon durch diese vollendete Gottesgemeinschaft allein und unmittelbar verbürgt (Matth. 22, 31.), aber auch im Worte bestimmt bezeugt (Joh. 11, 26; 10, 28. 29.). In der That wäre auch der Begriff dieser höchsten Seligkeit in sich selbst aufgehoben, wenn dabei die Aussicht auf irgend ein Ende derselben, — wär's auch nur mit dem der Existenz zugleich — bestehen sollte. Der eigentliche Inhalt, die Seligkeit dieses endlosen Vollendungszustandes beruht aber darin, daß er der Zustand des vollkommenen Lebens ist, d. h. die intensivste Verbindung tiefster Ruhe mit allseitiger Thätigkeit, die vollendete, unendlich mannigfaltige, aber ebenso einheitlich harmonische gemeinsame Bewegung der verklärten geschöpflichen Welt um ihren ewigen Mittelpunkt, Gott, den Schöpfer, Erlöser, Vollender. Dies ist der „Gesang des neuen Liedes" (Apoc. 5. 9; 14, 3.) vor Gottes Thron, die selige Theilhaftigkeit an der Aeonenmusik der Gottesschöpfung, in deren rhythmischer Bewegung die Lebensharmonie des vollendeten Geistes und der vollendeten Liebe im Mikrokosmus wie im Makrokosmus sich entfaltet. Hier versteht es sich denn auch ganz von selbst, daß das voll-

ständigste Wiederfinden der vorangegangenen Gläubigen und die freieste, innigste Gemeinschaft mit ihnen nicht fehlen kann (Hebr. 12, 22 ꝛc.). Es ist ein thörichter und entsetzlicher Gedanke, wenn mitunter gesagt wird, die Vollendung Aller schließe die Aufhebung der Individualitäten in ihrer Eigenart in sich. Das besagt wahrlich Matth. 22, 30. nicht, vielmehr das Gegentheil: v. 32. Myriaden seliger unterschiedloser Monaden wären eine schlechte Verherrlichung des dreieinigen Gottes und würden nicht die Vollendung, sondern die Aufhebung seines Reiches anzeigen, welches allenthalben nur als organisches, als Mannigfaltigkeit in der Einigkeit, nach dem Bilde des göttlichen Wesens selbst besteht.

Jeder Versuch freilich, sich im Einzelnen nähere Vorstellungen zu machen von Art und Ort dieses Zustandes ist für uns gegenwärtig ebenso vergeblich als der, sich den verklärten pneumatischen Leib, die Bedingung und das Organ der Theilnahme an diesem Reiche der Herrlichkeit für den Einzelnen, näher vorstellig zu machen. Hier sind wir an die heiligen Bilder als göttliche Hieroglyphen ausschließlich aber auch befriedigend gewiesen, welche uns besonders die Apokalypse in beredter Sprache zeichnet. Dies gilt von der Art der Thätigkeit und den Graden des Fortschritts, ohne welche wir uns durchaus kein Leben der Einzelnen denken können, und ebenso von den Unterschieden der Herrlichkeit und Seligkeit, welche der Begriff harmonischer Mannigfaltigkeit des gemeinsamen Lebens ebenso bestimmt fordert. Die Schrift deutet Beides an, das erste in Stellen wie das Gleichniß von den Knechten (Matth. 25, 21; Luc. 19, 16 ꝛc.), das zweite theils ebenda (Luc. 19, 17. 19.) theils anderwärts, wie 1 Cor. 3, 8; 2 Cor. 9, 6., aber sie gibt uns keine näheren Aufschlüsse. Dasselbe gilt auch von der Oertlichkeit, der Stätte dieser Allgemeinschaft des vollendeten Lebens im ewigen Reiche. Die Schrift redet von verschiedenen oder doch vielen Wohnungen in des Vaters Hause, von dem neuen Himmel und der neuen Erde, dem himmlischen Jerusalem (Joh. 14, 1 ff. Apoc. 21, 1. 2.), aber alles das sind Bilder des prophetischen Schauens, welches hienieden immer ein Weissagen und Erkennen ἐκ μέρους, δι' ἐσόπτρου, ἐν αἰνίγματι bleibt (1 Cor. 13, 9. 12.). Hier gilt es im vollsten Sinne, daß wir nicht im Schauen wandeln, sondern im Glauben, und dem wahren, im Geiste ebenso demüthigen als starken Glauben ist es genug, das wesentliche quid der vollendeten Seligkeit und Herrlichkeit gewiß zu wissen, das quomodo überläßt er willig Gott in seiner Allmacht und Gnade.

Das finstere Gegenstück zu diesem lichten Reiche der Herrlichkeit bildet nun der durch das Endegericht herbeigeführte Verdammungszustand der Ungläubigen, als ein Zustand vollendeter Unseligkeit (Matth. 25, 41. 46; Röm. 2, 8. 9; 2 Thess. 1, 9.). Auch hier gilt dasselbe in Betreff von Ort und Art. Der Ort ist nach der Schrift die Gehenna oder der Feuersee (Matth. 5, 22 ꝛc.; 10, 28; Marc. 9, 43 ꝛc.; Luc. 12, 5; Apoc. 20, 14 ꝛc.; 21, 8; cf. d. ἄβυσσος c. 20, 1. 3.), jenes ein Geschichts-, dies ein Natur-Bild, beide aber

eben bei diesem ihrem entschieden bildlichen Karakter für uns nicht näher bestimmbar im Einzelnen und Aeußeren. Was die Art des Zustandes betrifft, knüpfen an den zweiten Ausdruck auch andere Stellen an, die von einer Feuerpein reden (Matth. 3, 12; 13, 42; 18, 8; Joh. 15, 2. 6.). Aber damit werden wieder andere zum Theil sehr verschiedene Vorstellungen unmittelbar verbunden, wie die einer todeskalten Finsterniß, des Wurmfraßes, schon auf Grunde alttestamentlich prophetischer Bilder (Matth. 8, 12; 22, 13; Marc. 9, 44; Jes. 66, 24.).

Um zu wissen, ob und in wie weit in diesen Darstellungsformen das sinnliche Moment mit festzuhalten ist, müßten wir erst über die Beschaffenheit der „zum Gerichte Auferstandenen" und nun der Verdammniß Anheimgefallenen mehr Klarheit haben. Aber gerade darüber läßt uns, wie wir gesehn haben, die Schrift am meisten im Dunkeln. Es sind dies auch, zumal nach dieser Seite hin, für uns unnütze Fragen.

Dagegen ist das Gewisse dies, daß das Wesen der Unseligkeit so gut wie das der Seligkeit, als ihres Gegenbildes, und dasjenige der Sünde als ihrer Ursache, ein innerliches, geistiges sein muß, sowohl in objektiver, als in subjektiver Hinsicht. Objektiv, insofern die Verdammten, obwohl metaphysisch immer noch von Gott erhalten, — denn sonst würde ihre Existenz aufhören, — doch in ethischer Beziehung vollständig von ihm geschieden, außerhalb der Lebensgemeinschaft seiner Liebe, dastehn (1 Cor. 6, 9. 10; Gal. 5, 19 ff.; 2 Thess. 1, 9; Apoc. 22, 15), damit aber auch in einem Verhältniß zu einander, welches der absolute Gegensatz aller Lebens- und Liebesharmonie ist. Wie die Einigkeit unter sich in Gott das Wesen der Seligkeit oder des ewigen Lebens im vollendeten Gottesreiche ausmacht, so ist diese zwiefältige, gänzlich desorganisirte Isolirung der Grundkarakter des „anderen" oder absoluten Todes, der nun vollständig ausgereiften Frucht der absoluten Selbstsucht des persönlichen Geschöpfes. Wie aber jene Lebenseinigkeit der Seligen mit Gott und in ihm untereinander wesentlich beruht auf dem fortdauernd bewahrten Unterschiede der Persönlichkeiten in ihrer freien Selbstherrlichkeit, so liegt die vollständige Unseligkeit auf der anderen Seite wiederum darin, daß diese entsetzlich isolirten Ruinen von Personen untereinander in ein solches unlösbares äußeres Zusammensein in gleicher Lage gebunden sind, welches ihnen die innere Zertrennung unaufhörlich erst recht zur bitteren Empfindung bringt. So schließt der andere Tod, als die absolute Desorganisation und Disharmonie in objektiver, mikrokosmischer Beziehung, mit innerer Nothwendigkeit gleichsam die Schrecken der Einzelhaft und der Gesammthaft vereinigt in sich, — die potenzirte „φυλακή" — und während das vollendete Gottesreich dem vollkommensten, lebensvoll organisirten σῶμα gleicht, stellt diese mechanisch chaotische Masse das volle Bild des fortwährend verwesenden πτῶμα dar, — dessen Wurm nicht stirbt. Diesem Zustande des Ganzen kann subjektiv, in den Einzelnen, nur das tiefste Qualgefühl entsprechen: — βασανίζονται — κλαυθμὸς καὶ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. — Bei klarsten Erkenntniß der eigenen Verkehrtheit und Zerrüttung, wie der unvermeidlichen Noth-

wendigkeit dieser Consequenz des beharrlichen Widerstrebens gegen Gott in Christo, dem grauenhaften erfüllten Gegenbilde jener todwirkenden Judaseinsicht (Matth. 27, 3 ff. cf. 2 Cor. 7, 10.) gebricht es doch an aller Willigkeit und Fähigkeit, diesem widerspenstigen Selbstthum zu entsagen — also auch hier die vollendete mikrokosmische Disharmonie, deren Anfänge wir als unmittelbare Folge der Sünde im ersten Tode schon fanden. Und weil eben schon dies absolute „Alles (objektiv) Wissen aber Nichts Wollen" es war, was die Verlorenen allein in diesen Zustand hat bringen können, so ist wirklich auch gar keine Möglichkeit da, daß diesem Zustande von Innen heraus je ein Ende werde. Nachdem alle Mittel der Gnade und Wahrheit erschöpft sind, und nun die ganze Frucht der reinen Strafgerechtigkeit des Gesetzes mit ihrer bitteren absoluten Negativität dem Sünder zur entsetzlichen Empfindung kommt, kann sein ohnmächtiger Widerstand sich nur in fortwährender Steigerung in sich selbst verhärten und damit die eigene Qual verschärfen — das Feuer, das nicht verlischt.

Unter diesen aus dem Begriffe der Sache selbst sich mit Nothwendigkeit ergebenden Umständen, haben wir nach besonderen leiblichen Qualen, sowenig sie an sich zu leugnen sein werden, weil das Innere in diesem Aeußeren eben erscheint, näher zu forschen in der That nicht Ursach.

Um so gewisser müssen wir grade unter dem unsere gegenwärtige Betrachtung beherrschenden ethisch praktischen Gesichtspunkt der Entwickelung der einzelnen Persönlichkeiten und ihres Schlußschicksals, diesen Ausgang eines absoluten Widerstrebens durchaus als möglich setzen, und daher den gezeichneten Zustand, nach den angeführten Stellen des neuen Testamentes und mit der kirchlichen Lehre, als einen in sich selbst endlos bestehenden, die Verdammniß als ewige auch in diesem formalen Sinne fassen. Dahin weiset uns auch der Umstand, daß nach der Schrift diese verdammten Menschen so ganz mit den Teufeln verbunden erscheinen, — weil die absolute Sünde bei beiden die gleiche ist — die Teufel aber nirgends auch nur andeutungsweise als noch erlösungsfähig dargestellt werden. Für beide ist der „andere Tod" ebenso nothwendig das endliche Consequens der „anderen Sünde", wie für die adamitische Menschheit als solche der „erste Tod" dasjenige der „ersten Sünde" ist, bis der Einzelne entweder in Christo zum ewigen Leben erneuert wird, oder an Christo aus diesem ersten Todeszustand in jenen vorher geschilderten anderen und letzten übergeht. Hier erst kommt jenes doppelte „*οὐ δύνανται*" cf. § 35. — zu seiner letzten furchtbaren aber unvermeidlichen Plerosis und jede Möglichkeit einer Vergebung dieser absoluten Sünde ist ebensosehr durch deren Natur selbst, als durch das unwandelbare Wesen Gottes ausgeschlossen (Matth. 12, 32; 1 Joh. 5, 16; Hebr. 10, 26.).

Sehr mit Unrecht hat man gegen diese Lehre öfters geltend gemacht, daß das Vorhandensein solcher Verdammten die Seligkeit der Begnadigten stören müßte. Denn erstens könnte dann Gott, der die ewige Liebe selbst ist, dereinst ebenso wenig vollkommen selig, ja er könnte, da für ihn der

Digitized by Google

Unterschied der Zeiten außer Kraft tritt, schon jetzt überhaupt nicht selig sein. Er ist es aber allezeit, weil er eben die heilige Liebe ist, deren Wahrheit ebenso unwandelbar ist, als ihre Gnade. Zweitens sind die Gläubigen dann, obwohl ebenfalls zur vollkommenen Liebe durch den Geist verklärt, dies ja in derselben heiligen Wahrheit wie Gott, welche mit der sinnlichen Selbstsucht auch jede außergöttliche willkürlich oder naturhaft kreatürliche Liebe (cf. 2 Cor. 5, 16; 1 Joh. 5, 16.), also auch ein entsprechendes Mitleiden gegen Solche gänzlich ausschließt, in welchen die absolute Widergöttlichkeit sich ausgestaltet hat.

Wer läßt sich denn schon jetzt in seiner Seligkeit als Gotteskind und Glied des Gottesreiches durch die Unseligkeit der Teufel stören? — wer darf und kann sie bedauern? Nur die Teufel gewordenen Menschen aber sind ewig Verdammte (Joh. 6, 70; 17, 12; Matth. 26, 24.).

Etwas Anderes ist, daß die Schrift allerdings neben den für die ewige Verdammniß angeführten Stellen einige Aussagen enthält, welche sehr bestimmt auf einen anderen Ausgang zu weisen scheinen, und im Zusammenhange damit von Vielen gewisse Gründe dafür geltend gemacht werden, daß dieser Zustand der Verdammniß doch in der einen oder anderen Weise irgend einmal ein Ende haben werde. Diese Frage behalten wir einer späteren Erörterung vor, wenn wir im folgenden Abschnitt die Eschatologie von ihrer ökonomischen und kosmischen Seite näher betrachten.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Die Vollendung des Heils für die Gesammtheit, unter vorwiegend geschichtlich ökonomischem Gesichtspunkt.

§ 78.

Allgemeiner historisch-kritischer Ueberblick.

Die Art und Folge der Endvorgänge im Einzelnen, unter dem makrokosmischen Gesichtspunkt der Weltvollendung im erfüllten Gottesreiche, liegt zufolge der Natur aller biblischen, auch der neutestamentlichen, Zukunftsoffenbarungen für unser gegenwärtiges Erkennen immer mehr oder weniger in einem Dunkel, welches erst die Erfüllung der Weissagungen völlig lichten wird. Es bleibt daher hier Raum für verschiedenartige Vorstellungsweisen, wie solche auch in der Kirche zu allen Zeiten in Geltung gewesen sind, und wir haben, während wir das Wesentliche und Gewisse unwandelbar festhalten, weiter hinaus jedenfalls keine allzu genauen und festen Lehrbestimmungen zu versuchen. Dies gilt namentlich von dem sogenannten tausendjährigen Reiche und dem besonderen Verhältniß des Volkes Israel zu demselben. Doch darf die fortschreitende Erleuchtung des Geistes aus der Schrift und der Geschichte auch in dieser Beziehung gesucht und muß mit Aufmerksamkeit und Dankbarkeit empfangen werden, wenn der Herr sie der Kirche gibt.

Christus hatte seine Wiederkunft und das damit verbundene Ende des gegenwärtigen Weltzustandes (Matth. 24, 3) im Allgemeinen durchaus als ein nahe bevorstehendes dargestellt (Matth. 10, 23; 16, 38; 24, 34; s. § 79.), wenn es auch an einzelnen verhüllten Andeutungen anderer

Digitized by Google

Art nicht fehlt, welche zeigen, wie sein gottmenschlicher B
sich auch hier ein weiterer und umfassenderer war (Matth
Unter diesen Umständen war es nur das Natürliche, wen
lischen und unmittelbar nachfolgenden Zeit die Erwartun
nur überhaupt eine sehr lebendige war, sondern man dasselb
bevorstehende Zukunft versetzte (1 Thess. 4, 15; 1 Co
13, 11; 1 Petri 4, 7; 1 Joh. 2, 18 ff.). Ue
ganze Unterscheidung einer ersten und zweiten Zukun
genüber der beide meist ineinsfassenden Darstellung
Weissagung etwas noch so Neues, daß man auch da
schenraum der „letzten Zeit" mehr nur als eine
kurze Periode zusammenhängender eschatologischer V
und mußte. Dazu kam endlich auch die damalige
lichen Gemeine inmitten der feindlichen Juden-
ebenfalls dahin trieb, die ersehnte Rettungs- und
nahe als möglich zu rücken (2 Thess. 1, 4—10
als ob Paulus wenigstens in der späteren Zeit s
nungsblick mit mehr Unterscheidung zunächst nur
nach dem Tode — bis zur Auferstehung bei
habe (Phil. 1, 23; 2 Tim. 4, 6. 8; vgl. 2
hannes spricht in seinen Briefen wieder sehr be
nen „letzten Zeit" und gibt namentlich in der
das, was er von einer zwiefachen Auferstehun
Regierung der Heiligen mit Christo sagt, der
tung eine Gestalt, welche einerseits jenen Beg
ὥρα nicht aufhebt, aber andererseits zugl
Entwickelung großartiger Endvorgänge in sic

Besonders im Anschluß an diese Form
bildete sich unter dem Miteinfluß der erwä
sten beiden christlichen Jahrhunderten, so
thum stand, der sogenannte Chiliasmu
bevorstehendes, von Christo bei seiner Pa
riges Reich der Herrlichkeit und des Siege
So nicht nur, auf Grunde jüdisch-pharisä
niten (nach Hieronymus) und Cerinth (
nys von Alexandrien, bei Eusebius), so
zum Theil, wie Papias (bei Eusebius
väter wie Irenäus und Tertullian, de
seinem Montanismus. Andere aber,
Polycarp, Athenagoras und Theophil
mens von Alexandrien und besonders
die Gnostiker, ausdrücklich als nichtig

Diese Richtung wurde in der zw
als Staatsreligion in Ruhe und E
die herrschende, im Morgenlande be
nys von Alexandrien, des Schüler

Digitized by Google

sächlich durch Augustin, der namentlich wegen der ganz harten sinnlichen Auffassung jenes gehofften Siegeszustandes der Kirche gegen den Chiliasmus kämpft. Er blieb auch in diesem Punkte für die Folgezeit der entscheidende Lehrer der abendländischen Kirche, und seine Ansicht, daß das Millennium der Apokalypse mit der Stiftung der christlichen Kirche begonnen habe, mußte im Mittelalter um so mehr die herrschende werden, je mehr die päpstliche Kirche mit ihrem hierarchischen Glanze Alles das in sich zu vereinigen und lebendig darzustellen schien, was jene ältesten christlichen Erwartungen von dem künftigen Herrlichkeitsreiche Christi auf Erden erhofft hatten. Daher auch um das Jahr 1000 die allgemeine Erwartung des nahen Weltendes. Unter diesen Umständen finden sich chiliastische Hoffnungen nur bei den mit der damaligen Kirche zerfallenen Partheien und Sekten, denen der fleischliche Prunk und die Ansprüche jener zum Anstoße gereichten.

In minder berechtigter und dabei ganz und gar fleischlich schwärmerischer Weise bemächtigten sich nun in der Reformationszeit der chiliastischen Ideen die Wiedertäufer. Neben der allgemeinen Richtung der Reformatoren auf Augustin zurückzugehen, war dieser Umstand eine Hauptursache, daß auch sie in diesem Punkte der herrschenden kirchlichen Anschauung ganz getreu bleiben. Der schwärmerische Chiliasmus als Hoffnung eines sinnlichen Welt- und Gewalt-Reiches Christi auf Erden wird z. B. in der Augsb. Confession Art. 17 ausdrücklich verdammt [1]), damit aber im Sinne der Confessoren überhaupt jede Erwartung der Art, weil man eine andere Form derselben nicht vor sich hatte, und überhaupt in Bezug auf das Jenseits und die letzten Dinge über dem Kampfe wider die römischen Mißbräuche und Irrlehren in eine zu enge und beschränkte Anschauung sich hatte hineinziehen lassen. Wollte doch Luther selbst der klaren Weissagung des Paulus von einer bevorstehenden Bekehrung Israels in Röm. 11. noch weniger Gerechtigkeit widerfahren lassen, als er es in Bezug auf die Hadespredigt nach Petri Zeugniß zu thun vermochte. Diesem oben angeführten knappen eschatologischen Lehrtypus blieb die Orthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts vollkommen getreu.

---

[1]) In den loci th. sagt Melanchthon (de regno Christi): execrandus et damnandus est error ille judaicus Anabaptistarum, qui fingunt ecclesiam ante novissimum diem politiam quandam mundanam futuram esse, in qua regnent pii et armis deleant omnes impios et occupent omnia imperia etc. Quod vero Judaei et Anabaptistae citant prophetas, qui cum de regno Christi loquuntur, saepe figuris utuntur sumtis ab imperiis mundi, ad hoc primum respondeo: evangelium est interpretatio prophetarum. Cum igitur evangelium clare doceat regnum Christi esse spirituale, afferre bona spiritualia et aeterna, nec occupare dominationem in mundo, sed magis pati persecutionem, debemus et prophetas intelligere juxta evangelium. Itaque Apostoli in actis sententias de regno promisso Davidi clare transferunt ad hoc regnum spirituale subjectum persecutioni etc. Et Christus reprehendit ipsos apostolos, cum haberent judaicam persuasionem ac putarent, se occupaturos esse mundi imperia.

Digitized by Google

Weil aber die tiefer Blickenden auch damals noch so wenig mit dem inneren Zustande der Kirche zufrieden sein konnten, erwuchsen mit der Arbeit der Liebe zur Belebung des Glaubens auch Hoffnungen einer bevorstehenden besseren Zeit für die Kirche, hie und da mit schwärmerischer Trübung der Lehre verbunden, wie bei Weigel und Petersen (um 1700), dagegen lauter und nüchtern bei Spener[1]), dem Vater des Pietismus, der vor der Parusie und dem Gerichte eine Blüthezeit der Kirche, nicht gerade buchstäblich von 1000 Jahren, auch weder ein Reich des Fleisches und der Gewalt, noch auch eine bereits übernatürlich ausgestattete Christokratie erwartete, wohl aber eine Zeit, wo die Macht des Papstthums gebrochen (Apoc. 18.), der Widerstand Israels innerlich überwunden (Röm. 11, 25.) und so der Zustand der christlichen Kirche ein hochgesegneter sein werde (Apoc. 20.). Von da an ist in den vom Pietismus befruchteten Kreisen der evangelischen Kirche diese apokalyptische Zukunftshoffnung nie mehr verschwunden, sondern vielmehr auf die mannigfaltigste Weise weiter ausgebildet worden.

Selbst Zinzendorf, der im Uebrigen so ganz nur auf die praktische Fortpflanzung des von Spener gegebenen Anstoßes zur Belebung der Kirche berufen war, und von der Apokalypse im Allgemeinen nur einen, wiewohl sehr lebendigen, liturgisch-hymnologischen Gebrauch macht, theilte, wie es scheint, für seine Person in der Stille doch Speners Erwartung. Er denkt sich das tausendjährige Reich als eine Zeit, wo der Herr, ähnlich wie bei der Auferstehung und während der vierzig Tage, nur den Seinen erkennbar wiederkommt und mit ihnen, die er aus aller Welt Enden in der Stille irgendwohin sammelt, ein Friedensreich gründet, des Satans Macht bindet, die Ausbreitung des Evangeliums mächtig fördert, und dadurch einen Zustand in der Menschheit herbeiführt, da „kraft einer gewissen General-Inclination fürs geistliche Reich Christi die Principia der Gewissensfreiheit und Toleranz, wie sie z. E. in England herrschen, und entsprechende Verfassungen allgemein sein werden, da die Menschen menschlich regieren und räsonablen menschlichen, nicht den satanischen Einflüssen folgen“ [2]). Alle fleischlichen Erwartungen aber und müssigen Spekulationen in Beziehung auf diese Gnadenzeit verwirft er nachdrücklich und folgert aus der Undeutlichkeit der Schriftaussagen über die Novissima, daß die Gläubigen sich im Allgemeinen für die Zeit nicht näher darauf einlassen sollen. Für die öffentliche Verkündigung tauge dergleichen nicht, sondern nur für den freien Privatdiscours, und es erfordere ein besonderes Charisma, wenn man näher darauf eingehn wolle, auch große Vorsicht, damit man nicht in ein leeres, blähendes Wissen gerathe, das nicht bessere. Diesem praktisch vorsichtigen Lehrtropus ist die Brüdergemeine getreu geblieben, und zwar so sehr, daß sie im Allgemeinen bei der Behandlung der letzten Dinge der einfachen reformatorischen Darstellungsweise folgt und auf das Millennium sich nicht einläßt. Dazu

[1]) Vgl. bei Hoßbach, Spener und seine Zeit, S. 288 ff.

[2]) So in den Reden über die Augsb. Confession, S. 199 ff.

hat wol auch der Umstand viel beigetragen, daß Spangenberg in seiner Idea f. frr. [1]) eben diesen Weg geht, und nur darüber festhält, daß die Gläubigen zuerst auferstehn und dem Herrn entgegen in die Wolken entrückt werden, mit welchem sie dann zum letzten Weltgerichte erscheinen. Auf nähere Bestimmungen geht Spangenberg nicht ein und sagt somit noch weniger als Zinzendorf. Er war dazu theils zu vorsichtig und nüchtern, theils war er sich ohne Zweifel dessen bestimmt bewußt, daß der Beruf der Brüdergemeine für die Kirche durchaus nicht darauf gehe, die eschatologischen Lehren weiter anzubauen, sondern vielmehr darauf, dem Herrn, er komme nun wann und wie er es in seinem Rathe beschlossen hat, ein auf Ihn und sein Kreuz verbundenes Volk unter Christen und Heiden zu sammeln, welches, bis daß er kommt, seinen Tod und seine Tugend verkündige und, wann er kommt, bereit und fähig sei, ihn recht zu empfangen (Luc. 18, 8; cf. 1, 17; 1 Petri 2, 9; 1 Cor. 11, 26; 1 Joh. 2, 28.).

Ganz anders dagegen gestaltete sich die Weise, in welcher der andere von den Segnungen des Spenerischen Pietismus reich befruchtete kirchliche Kreis, die würtembergische Kirche und Theologie, besonders nach Bengels Vorgang jenen Anstoß fortleitete [2]). Vertritt die Brüdergemeine hauptsächlich Speners praktischen Ekklesiolismus, so die Bengelsche Schule vorwiegend seine eschatologischen Ideen. Daß beide Momente in Spener nicht nur zufällig verbunden waren, sondern in nahem Zusammenhange stehen, zeigt nicht nur das noch heute beide in gleicher Weise verbindende würtembergische kirchliche Leben, sondern überhaupt ein weitverzweigtes Netz von Verbindungen Erweckter während der ganzen Folgezeit, besonders in der Periode des rationalistischen Verfalls und der Kriegsdrangsale um den Jahrhundertwechsel, — Kreise, in denen auch außerhalb Würtembergs, namentlich im westlichen Deutschland und am Niederrhein, ähnliche Hoffnungen sehr lebendig und vielfach bis zum schädlichen Uebermaße gepflegt wurden.

Eben als Vorbereitung auf das nahende Siegesreich suchte man solche Sammlungen von Kindern Gottes zu befördern, die Brüdergemeine selbst galt vielen als eine solche Voranstalt, als die philadelphische Gemeine, der in der großen Stunde der Versuchung Sicherheit verheißen ist. Besonders Jung Stilling [3]) hat in dieser späteren Zeit auf solche Weise, nicht als ein Gegner der Brüdergemeine, wie Bengel, sondern in naher Gei-

---

[1]) Cf. §§ 265. 269. 270.

[2]) Vgl. Bengel über Spener, Erklärte Offenb. Joh. in der Historie der Auslegungen, 37. S. 674 (Stuttgart 1834).

[3]) Vgl. seine Siegesgeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis 1799; wo er übrigens in der Gemeine zu Thyatira die (Waldenser, mährischen Brüder u. die) Brüdergemeine findet, die da bleibet, bis der Herr kommen wird, S. 91 ff. 100. Aber „Thyatira und Philadelphia fließen gegen das Ende in Eins zusammen und machen die philadelphische Gemeine aus", S. 125.

Digitized by Google

stes-Verbindung mit ihr, da
führt.

Für unsern dogmatischen Ge
zelheiten einzugehn nicht erlaub
das eschatologische System B
genden chiliastischen Apokalypt
Antichrists 1831—36. I
Das Gericht über das Thie
11—21.) Ein tausendjähri
davon einen sehr guten Zu
2836 (o. 20, 1—3.),
2836—2947 (ebenda
Heiligen im Himmel
2836—3836 (v. 4.).
Dauer der Welt von
ist hiernach eine, wie
barung Johannis, S
streng chronologische.
seitdem der Erfolg
leicht der Fall sein

In exegetischer
offenbar falsch u
Dies berichtigt u
sich anschließt. I
zunächst für ein
Parusie rückt
asmus zur R
so wahr gewo
gel in Bezu
vorliegende

In den
der superv
Theologie
Schwachh
Anschaun
dem G
hin, d
Anfan
uns
seien
All
ner
A
tt

Aussicht [1]). Noch viel bestimmter ist die kirchlich symbolische Eschatologie von Hengstenberg in seiner Auslegung der Apokalypse wieder vertheidigt worden, welcher das Millennium von 800—1800 rechnet und in der gegenwärtigen Revolutionsperiode die Zeit der letzten Loslassung des Satans sieht, der die Parusie in naher Zukunft folgen würde.

In anderen und weiten Kreisen aber ist der Zug der Theologie seit den letzten Jahrzehnden ein ganz anderer geworden, indem nicht nur die, noch immer auf Bengel, Oetinger u. A. zurückweisende, württembergische Schule, besonders durch Auberlen vertreten, sondern ebensosehr Dogmatiker und Exegeten von sonst verschiedener Richtung, lutherische und reformirte, confessionelle und unionistische, mit Vorliebe und Nachdruck die Lehre vom tausendjährigen Reiche, mit dem ganzen Zusammenhang zugehöriger Begriffe und Dogmen vertreten. In der That stehn die Dinge gegenwärtig beinahe schon so, daß diese Weise der Eschatologie „zur Rechtgläubigkeit gerechnet wird," ja die Frage darüber wird auf sehr unmittelbare Weise selbst in die praktischen Bewegungen und Bestrebungen des kirchlichen Lebens hineingezogen, und vielfach bestimmt sich danach die Stellung, welche die Einzelnen zur Mission, der äußeren (Fabri u. A.) wie der inneren (Beck und Genossen), zum Staat und zur Staats- oder Volkskirche (Baumgarten, Auberlen u. A.) einnehmen. Nur consequent wird die Bedeutung der eschatologischen Frage auch für das individuelle Heiligungsleben eines jeden Gläubigen vielfach und ernstlich geltend gemacht, sofern dadurch erst die christliche Hoffnung ihre rechte Lebendigkeit und Bestimmtheit, also auch die gehörige Kraft und bestimmende Wirksamkeit erhalte. Namentlich wird in dieser angelegentlichen Cultur der prophetischen Schriften, besonders der Apokalypse, erst das Zeichen vollen Bibelglaubens gesehen und eine Stellung wie die der Reformatoren will als Schwachheit, spiritualistische Halbheit, ja wol gar als ein Ausfluß fleischlichen heidenchristlichen Stolzes erscheinen, der dem Schriftgläubigen zur Unehre gereichen muß.

Im Einzelnen sind nun aber doch die Anschauungen immer noch sehr verschiedenartig. Die am allgemeinsten vertretene dürfte gegenwärtig wol noch die sein, welche in der Weise Speners und Zinzendorfs nur in geistiger Weise am Ende der christlichen Kirchengeschichte, nach schmerzlichen antichristischen Krisen — wie die der gegenwärtigen Revolutionsepoche, — eine letzte Blüthezeit und allgemeine innerliche Herrschaft des Evangeliums auf Erden erwartet. Das entscheidende Merkmal dieses Standpunktes ist dies, daß die Parusie — als allsichtbarer Vorgang — nicht vor, sondern nach diesem Zeitraume gesetzt, und der Weltzustand während desselben als ein im Wesentlichen noch ganz den jetzigen Verhältnissen entsprechender gedacht wird. So ist z. B. die Darstellung, welche Martensen § 281 gibt.

---

[1]) So Nitzsch im System, Hauptstück IV. des 3ten Theils, § 209 ff. § 216. Wiederkunft Christi, § 217. Auferstehung, § 218. Beschluß, — wo die doppelte Auferstehung anerkannt wird. § 219. Endegericht.

Digitized by Google

Aehnlich auch Kurtz: Heilige Geschichte § 197. Aber Kurtz überschreitet die gezogene Grenze doch auch schon etwas, wenn er die jesaianischen Weissagungen von einem blühenden Zustande der Erde (c. 11, 6 ff.; 30, 26; 65, 20.) bereits in diesem Millennium erfüllt werden läßt. Und Martensen empfiehlt wenigstens auch eine ähnliche weitergehende Auffassungsweise von denselben.

Eine solche wird dagegen ganz direkt geltend gemacht von Denjenigen, welche die Parusie dem Millennium vorangehn lassen und für dieses daher einen wesentlich übernatürlichen Boden gewinnen. So z. B. von Ebrard — der als Ausleger der Apokalypse in schärfstem Gegensatz mit Hengstenberg steht — in seiner Dogmatik [1]).

Eine im Wesentlichen sehr verwandte, wenn auch in der exegetischen Fassung der einzelnen apokalyptischen Gestalten abweichende, Darstellung der letzten Dinge gibt Auberlen [2]), nur daß er, ebenso wie auch Hofmann [3]) und Baumgarten [4]), einen noch größeren Nachdruck

---

[1]) Vgl. § 572. ff. Er faßt die Gesammtentwickelung der Kirche in eine genau durchgeführte Parallele ihrer Geschichte mit derjenigen Christi während seines Erdenlebens. Der Verfolgung Jesu durch Herodes den Großen entspricht die erste Verfolgungszeit der Kirche bis Constantin; der öffentlichen Wirksamkeit Christi die Arbeit der Kirche an den Nationen, während welcher Zeit sich im Anschluß an die alte antitheokratische Weltmacht (Apoc. 12, 3. 13, 1. 17, 3. 4.) innerhalb der Kirche selbst das eigentlich anti- oder pseudochristliche Princip — Rom als die babylonische Hure (Apoc. 13, 11. 2c. 17, 1. 2c.) — entwickelt. Zuletzt aber gipfelt die offen antichristliche Weltmacht in der „rothen Despotie ohne Kronen," den Menschen der Sünde an der Spitze (c. 17, 11 2c. 2 Thess. 2, 3 2c.), und bereitet den Gläubigen die große Trübsal, welche dem Leiden Christi entspricht. Er rettet sie durch seine, der Auferstehung parallele, Parusie, mit welcher die Ernte, d. h. die Scheidung der Gläubigen und Ungläubigen verbunden ist (c. 14, 14. 19, 11. 17,). Diese werden verdammt, Jene gelangen zum Abendmahl der Hochzeit des Lammes, sammt den jetzt auferweckten Gläubigen der Vorzeit (c. 19, 9. 20, 4. 5.). Diese Zeit der Herrlichkeit — „1000 mystische Jahre" — entspricht den vierzig Tagen im Leben Christi. Wie er damals verklärt unter den noch unverklärten Seinen wandelte und wirkte, so werden jetzt die Auferstandenen mit ihm vereint, Verklärte unter den noch Unverklärten, auf Erden herrschen, wobei schon eine vorläufige Verklärung der Natur nach Röm. 8. statt findet. Das bekehrte Israel ist der irdische Mittelpunkt dieses Reiches Christi, und nun erst beginnt die rechte und siegreiche Bekehrungsarbeit an der Heidenwelt. Aber auch in dieser Gnadenstatt bewirkt die noch nicht überwundene Sünde eine abermalige Empörung, — und Zion droht der Untergang. Statt dessen vernichtet der Herr die Feinde, und hält das Endegericht über die nun aus dem Scheol auferweckten Nichtgläubigen, Heiden sowol als unbekehrte oder abgefallene Getaufte. Denn auf Erden leben dann nur noch die Gläubigen; die Ungläubigen sind alle vernichtet. (—?) Die hier um der Werke willen Angenommenen werden dann wirklich gerechtfertigt und wiedergeboren durch den Genuß „der Blätter des Lebensbaumes" (Apoc. 22, 2.), während die Verstockten mit den Teufeln in den Feuerpfuhl geworfen werden (c. 20, 15.). Nun erst entsteht der neue Himmel und die neue Erde mit dem neuen Jerusalem und seiner ewigen Seligkeit (c. 21, 1. 10; 2 Petri 3, 7.)

[2]) Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, S. 236 2c.

[3]) Weissagung und Erfüllung, S. 286 2c. — und Schriftbeweis, II, 2, S. 459 ff. (I. Ausg.)

[4]) Nachtgesichte Sacharjas, I. S. 99—190.

Digitized by Google

legt auf die Bedeutung des bekehrten und wiederhergestellten Israel, während der Zeit des Millenniums oder des „Reiches". Diese Anschauungsweise begnügt sich nicht im Sinne von Röm. 11, 29. damit, daß dann auch Israel noch zu der neutestamentlichen Bundesgnade gebracht werden soll, sondern vom Standpunkt der alttestamentlichen Weissagung aus wird für dies Volk eine bleibende, und in jener letzten Zeit eben wieder in volle Kraft tretende Berufung zur Heilsvermittlerschaft für die übrige Menschheit geltend gemacht [1]). Und nicht nur daß der prophetische Beruf dieses für alle Zeiten auserwählten Volkes dann erst in ganz anderem Maßstabe als zur Apostelzeit sich realisiren soll, — denn dann missionirt ganz Israel als Volk — sondern, als Volk im heiligen Lande wiederhergestellt, soll es nun erst auch das eigentliche, im Geiste Christi verklärte Priesterthum und Königthum zum Besten des gesammten um dieses Centrum sich schaarenden Reiches bei sich zur Verwirklichung bringen, und zwar so, daß dann auch das cerimoniale und bürgerliche Gesetz Mosis seine geistlichen Tiefen entfalten wird im Cultus und in der Verfassung des tausendjährigen Reiches. Dies besonders nach den letzten Capiteln des Ezechiel, c. 40 ff. [2]). Die bis zur Parusie gesammelte wahre Gemeine aus Juden und Heiden wird durch die Verwandelung der Lebenden und die erste Auferstehung der Heimgegangenen zur verklärten triumphirenden im Himmel; auf Erden aber tritt nun eine durchaus israelitisch bestimmte neutestamentliche Gemeine aus „Israel und den Völkern" hervor, welche mit der himmlischen eines und von ihr geleitet, einer solchen Herrlichkeit und Friedensruhe genießt, wie die alttestamentliche Weissagung sie in lebensvollen Zügen öfters schildert. Von Manchen wird das lichte Schlußbild der Apokalypse in c. 21 und 22, die Herrlichkeit des neuen Jerusalem, auf diese Periode bezogen, z. B. von Hofmann (a. a. O. S. 658 ff.), Karsten und Anderen. Andere wiederum, wie Ebrard und Auberlen, finden darin die Schilderung des letzten himmlischen und ewigen Vollendungszustandes.

Am eigenthümlichsten scharf durchgeführt [3]) wird die Unterscheidung der gegenwärtigen heidenchristlichen Kirchenzeit und der millennarischen israelitisch-christlichen Reichszeit von Baumgarten, der in der ersteren die Innerlichkeit und äußere Knechtsgestalt der Gemeine unter dem Schutze der Rechtswaltung des letzten, römischen, Weltreiches und entsprechend die innerlich freie Subjektivität als Grundtypus für die Gründung und Gestaltung der einzelnen christlichen Individualitäten mit höchstem Nachdruck geltend macht. In der künftigen Periode dagegen soll die Gemeine auf israelitischem Grunde nach allen Seiten hin in objektiv pneumatischer Verleiblichung ganz und gar eingestaltet werden in die heiligen Ordnungen des Gottesreiches und diese wiederum ausgestalten in ihren nationalen und socialen, religiösen und sittlichen Lebensverhältnissen.

---

[1]) Auberlen, nach Daniel, S. 341 ff.

[2]) Vgl. auch Hofmann, Schriftbeweis, II. 2. S. 537 ff. u. S. 620 ff.

[3]) So scharf, daß auch Auberlen widerspricht, cf. S. 378 Nota.

Google

Im Unterschiede von dieser heutzutage weitverbreiteten alttestamentischen, von den Gegnern als judenchristlich bezeichneten Richtung vertritt endlich auf freiere selbständige Weise eine nur im Allgemeinen verwandte eschatologische Anschauung J. P. Lange[1]), in welcher Israel sehr zurücktritt und nicht die alttestamentliche, sondern die neutestamentliche Eschatologie allein zum Wegweiser bei der Schilderung der Enderwartungen genommen ist.

Die gegebenen Karakteristiken mögen genügen, um zu zeigen, wie auch im Kreise Derer, welche die Hoffnung eines noch zu erwartenden Siegeszustandes der Kirche auf Erden übereinstimmend und nachdrücklich festhalten, doch im Einzelnen noch sehr viel Verschiedenheit der Ansichten ist. Die in Bezug auf die Eschatologie neu aufgenommene Arbeit ist noch keine vollendete, und wir haben uns daher zu ihren Resultaten im Ganzen und Einzelnen umsomehr vor der Hand prüfend zu verhalten, auch wenn wir noch sosehr überzeugt sein dürfen, daß es eine „Weissagung" vom Herrn ist, die hier, je näher die kritischen Epochen kommen, der Kirche zur Orientirung gegeben, beziehungsweise wieder eröffnet wird. Sie ist also „nicht zu verachten, wohl aber zu prüfen" (1 Thess. 5, 20.).

---

[1]) Vgl. Positive Dogmatik § 126. ff. Die gegenwärtige Kirche ist auch ihm nur die „gesetzlich symbolische", welche, jemehr sie sich in dieser ihrer Leiblichkeit statt in ihrem geistlichen Wesen faßt und sucht, einem gleichen Falle entgegen gehen muß, wie weiland die jüdische Hierarchie. Dieß geschieht und ist schon geschehen in stufenartigem Fortschritt, so daß zwischenein immer noch Zeiten der Gnadenheimsuchung, der „Erheiterung", wie z. B. namentlich die der Reformation, eingetreten sind, im Allgemeinen aber der Verfall überhand nimmt. Die letzte Gnadenzeit vor der Parusie besteht in der allgemeinen Völkerbekehrung und auch Israels Umkehr und Heimführung ins heilige Land. Aber entsprechend gipfelt bald wieder die Finsterniß der Selbstvergötterung in dieser zur Selbstherrschaft gelangten Kirche, in deren Mitte nur mit stillem Zeugniß die in demselben Maße lauter sich bildende Brautgemeine der ernsten Christen steht und leidet. Endlich wirft sich die verderbte Kirche an die antichristliche Weltmacht völlig weg und so bildet sich das im pseudochristlichen Truggewande prangende widerchristliche Weltwesen abschließend aus, will die Brautgemeine erdrücken und vernichten, — da erscheint der Herr zur Rettung und macht jene in ihrer gottesbildlichen Schönheit zur Siegerin auf Erden. Die vollendeten Gläubigen, welche schon im Zwischenzustande in organischer Allmähligkeit der Auferstehung zugereift sind, werden derselben nun vollständig theilhaft, die lebenden einer entsprechenden Verwandelung zur Herrlichkeit. Die Erde wird ein neues Paradies, und der ganze Weltzustand ist eine solche umfassende Durchbildung christlicher Weltkultur in pneumatischer Hoheit und Reinheit, wie sie das Mittelalter vorbildlich, sinnlich-natürlich und getrübt, gehabt hat. Die Auferstehung der Heiligen, die Verklärung der lebenden Gläubigen und die Verherrlichung der Erde geht während dieser ganzen Zeit fort. Aber endlich raffen sich die Reste des zurückgedrängten Bösen zu einem letzten Angriff auf die Reichsgemeine zusammen, die unempfänglicheren Völker der Erde, von den wieder losgebrochenen Geistern des Abgrundes geführt, auf der einen, die Gläubigen, von den Engeln geführt, auf der andern Seite, rüsten sich zu einer furchtbaren Geisterschlacht, aber die Siegergewalt Christi stellt vielmehr beide Heere, die nun eine reine Scheidung der Guten und Bösen repräsentiren, vor seinen Thron zum Gerichte, vor welchen auch die im Weltbrande auferstehenden Todten alle treten, um ihrem Endzustande, der Seligkeit oder Unseligkeit zugewiesen zu werden.

Digitized by Google

Daß der Maßstab dieser Prüfung nicht einfach die symbolische Lehre der Reformationszeit sein kann, versteht sich nach unsern Principien von selbst, und gerade bei diesem Punkt in besonderem Sinne, da er notorisch damals aus allgemeinen zeitgeschichtlichen, wie aus besonderen polemischen Rücksichten nicht zu dem ihm im christlichen Lehrganzen gebührenden Rechte gekommen ist. Auch sonst sehr confessionell Gerichtete nehmen keinen Anstand, die Unfertigkeit gerade der Eschatologie in der reformatorisch dogmatischen Arbeit zuzugeben.

Ebensowenig kann hier ein Sonderinteresse der einen evangelischen Confession gegenüber der anderen in Betracht kommen. Denn abgesehn davon, daß wir unsrerseits dies principiell ausschließen müßten, sind ja unleugbar beide Confessionen ursprünglich in der Abweisung dieser ganzen complicirteren Eschatologie völlig einig, und andrerseits sind in unserer Zeit die eifrigsten Vertheidiger derselben ebensowohl auf lutherischer als auf reformirter Seite zu finden. Im Allgemeinen wird mit Recht gesagt werden können, daß diese genauere, oft bis zur äußerlichen Buchstäblichkeit genaue, Benutzung der prophetischen Schrifttheile und die enge Verschmelzung der alttestamentlichen und neutestamentlichen Weissagung, die energische Forderung allseitiger reichsmäßiger, aber geistlich freier und innerlicher Ausgestaltung der christlichen Gemeine, und die besondere Hervorhebung Israels als des biblisch und geschichtlich theokratischen Volkes der Wahl sämmtlich Züge sind, welche im letzten Grunde mehr den Typus der reformirten Kirche in ihrem positiv, aber auch leicht äußerlich biblicistischen, mehr antiheidnischen und antiweltmächtlichen, Geiste an sich tragen, als den der lutherischen.

Die lutherische Kirche ist, dem Geiste ihres Stifters getreu, der nicht zufällig von der Apokalypse so wenig hielt, als vom Jakobusbriefe, viel mehr auf das subjektive Glaubensleben in der freien Gnade, auf das Wort als Zeugniß von dieser gegenüber allem Gesetze, also auf das neutestamentische Centralzeugniß im Unterschiede von dem alttestamentischen, gerichtet, sieht das Reich Gottes mehr im Verborgenen der Herzen und ist daher mit Staats- und Volksthum, wie es ist, leichter befriedigt, hat aber gegen das specifisch Jüdische, als Gesetzliches wie als Partikulares, eine ziemlich starke Abneigung. Es ist auch unleugbar, daß das exclusive Lutherthum darum gegen Spener und den Pietismus einen so instinktiven Widerwillen hat, weil in ihm, sowohl was seinen Ekklesiolismus als was seine Eschatologie betrifft, ein Hauch aus den Regionen des reformirten Geistes und Lebens jene Burg der lutherischen Orthodoxie berührt hat. Fast noch mehr gilt dies dann, wie von Franke und seinem Methodismus, so auch von Bengel mit seinem umfassenden und fast bis zur Mikrologie sorgfältigen Biblicismus, von dem die lutherische dogmatisch polemische Theologie bis dahin wahrlich weit genug entfernt war, und seiner in diesem Geiste ausgeführten Eschatologie [1]). Aber theils erscheint in Spener,

[1]) Bengel selbst sagt, daß er „die alte wahre Ordnung: Antichrist, Tausend Jahre, Welt-Ende an Vitringa weiterbauend, wieder hergestellt habe.“ Vgl.

Digitized by Google

wie in Bengel, das Reformirte doch sehr merklich in die Tiefe und Innerlichkeit des deutschen Geistes getaucht, den die lutherische Kirche in allen seinen Gestaltungen als ihr Fleisch und Blut nicht verleugnen kann und darf, und anderntheils ist für unsern Standpunkt grade diese pneumatische Verschmelzung der beiderseitigen Charismen am allerwenigsten ein Grund gegen deren Resultate, zunächst also hier das eschatologische, sondern vielmehr eine unvorgreifliche aber wirksame Empfehlung. Nur möchten wir auch hier „den lutherischen Urgedanken" d. h. die tiefe evangelisch pneumatische Grundbestimmtheit, die umfassende neutestamentlich menschheitliche, weil zuerst tief persönliche Heilsanschauung des Lutherthums gehörig gewahrt wissen, und sind überzeugt, daß nur so nach und nach das wahre Ziel erreicht werden kann.

Den eigentlichen Wegweiser dazu kann uns nun aber immer nur die heilige Schrift selbst und deren geisterleuchtetes Verständniß, sowohl in nächster exegetischer Hinsicht als in weiterer biblisch theologischer und systematischer Beziehung, bieten.

Was zuerst die unmittelbar exegetische Frage betrifft, so ist uns eine erschöpfende Behandlung derselben, wie sie z. B. Hofmann in seinem Schriftbeweis zu geben versucht, aus verschiedenen Ursachen hier nicht möglich. Nur werden wir bei unbefangener Würdigung der Sachlage soviel sagen dürfen und müssen, daß die mehrgliedrige Eschatologie nicht mit solcher Evidenz aus den verschiedenen dafür angeführten Schriftstellen des alten und neuen Testaments sich ergibt, wie ihre Vertreter behaupten.

Was das alte Testament betrifft, so sprechen wir davon gleich unter anderem Gesichtspunkte. Innerhalb des neuen Testamentes ist es für die Auslegung der auf die letzten Dinge bezüglichen Stellen der Evangelien und der Briefe immer von sehr entscheidender Bedeutung, ob man, auf Apocal. 20. gestützt, bereits die chiliastische Voraussetzung mit herzubringt, oder nicht. Thut man dies nicht, und erklärt die einzelnen Stellen nur nach ihrem Wortlaute und Zusammenhange unter sich, so findet man an keiner einzigen die direkte Nöthigung, von der einfachen Form der reformatorischen Eschatologie abzugehn.

Was der Herr sagt von dem Besitzen der Erde, (Matth. 5, 5.) von den verschiedenen Stellungen im verklärten Reiche, (Luc. 19, 17. 19.) von dem Neugenuß des sakramentlichen Weines, (Matth. 26, 29.) das kann, sammt anderen ähnlichen Worten, allerdings auf ein irdisches Millennium bezogen werden, aber es muß nicht, denn theils findet es seine Erfüllung auch schon in der Geschichte der gegenwärtigen Kirche, theils wird es sie jedenfalls abschließend finden in dem ewigen Vollendungszustande, welchem der Begriff des neuen Himmels und der neuen Erde zugehört. Auch läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, was in solchen Ausdrücken bildlich, und was eigentlich zu nehmen ist, denn alle Weissagung bewegt sich mit Nothwendigkeit in der concreten Sprache des

---

seine „Historie der Auslegungen", „Erklärte Offenbarung Johannis" ꝛc. 1834. S. 675.

Google

Bildes. Wenn Jesus einmal von der „Auferstehung der Gerechten“ (Luc. 14, 14.) und dem da ertheilten Lohne der Frommen redet, wie hernach im Gleichniß von dem großen „Abendmahle,“ so gilt auch davon das Gleiche. Der erste Ausdruck kann sehr wohl auch nur heißen: wenn ihr als Gerechte auferstehn werdet, selig seid ihr, denn u. s. w. Und das um so mehr, da der Herr sonst nirgends eine doppelte Auferstehung unterscheidet, vielmehr z. B. Joh. 5, 28. 29. dem Wortlaute nach sehr bestimmt nur eine allgemeine in Aussicht stellt. Ebenso geben die letzten Weissagungen des Herrn in Matth. 24 und 25. wol allenfalls Raum für ein Millennium, auf welches dann etwa die Gleichnisse von den Jungfrauen und den Knechten bezogen werden, aber nirgends ist dazu eine direkte exegetische Veranlassung. Ja die Aussage in Matth. 24, 14., daß das τέλος, d. h. aber nach v. 3. die Parusie und das Weltende, nicht komme, ehe allen Völkern das Evangelium verkündigt worden sei, stellt wenigstens den vorher angeführten Theorieen des specifisch chiliastischen Systems, wonach in Folge der Parusie erst durch das nun bekehrte Israel die rechte Mission an die Heidenwelt beginnen soll, einen harten Damm entgegen [1]).

Das Evangelium des Johannes hat sowenig, als die Briefe dieses Apostels irgend einen Punkt, auf welchen sich die fragliche Anschauung stützen könnte. Der erste Brief spricht einfach von der bevorstehenden oder vorhandenen letzten Zeit und von der Parusie Christi (2, 18. 28.). Aber auch Paulus ist kein so direkter Zeuge für eine erste Auferstehung der Gläubigen zur Herrschaft mit Christo im tausendjährigen Reiche, wie oft behauptet wird. Das πρῶτον in 1 Thess. 4, 16. hat seinen Gegensatz nicht in der späteren allgemeinen Auferstehung, sondern in dem

---

[1]) Dies ist eine Instanz, welche von Auberlen (S. 343) nur sehr ungenügend gewürdigt wird. Ebenso ist die auch sonst oft gehörte Berufung auf Jesu stillschweigende Bestätigung der vorpfingstlichen Hoffnungen der Jünger in Act. 1, 6. 7. durchaus nicht gegründet. Wir dürfen diese Frage der Jünger nicht aus den jüdischen Zeiterwartungen allein auslegen, sondern sie ist zunächst zu erklären nach ihren eigenen verwandten Aeußerungen auf Grunde ihrer Schule bei Jesu. Und da liegt wol auf der Hand, daß die angeführte Stelle wesentlich nichts Anderes ist, als eine kurze Wiederholung der ähnlichen Frage in Matth. 24, 3. Wenn Jesu Antwort hier wenigstens in negativer Hinsicht ganz dieselbe ist, wie dort (v. 36.), so bestätigt das diese Fassung noch mehr. Daß aber mit den fraglichen, von den Jüngern ersehnten Vorgängen, der Parusie Christi und dem Ende dieses Aeons, ein Wiedergeben des Reiches an Israel im äußeren Sinne verbunden sein werde, sagt der Herr weder in der einen, noch in der anderen Stelle. Vielmehr setzt er Matth. 21, 43. als künftigen Inhaber des Reiches an des untreuen Israels Statt zwar nicht die Heidenwelt, — dann würde noch eher ein Anknüpfungspunkt für den Gedanken gegeben sein, daß endlich doch einmal das Reich wieder an Israel zurückfallen müßte, — wohl aber ein anderes ἔθνος, d. h. den neuen, wahren Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα, κατὰ Ἰσαάκ (Röm. 9, 6. ff., Joh. 8, 37—47.), aus Juden und Heiden in Christo gebildet. Dieser Begriff wahrt das Gnadenrecht und die Gnadenwahl des alten Bundesvolkes zur Genüge, gibt beiden aber ebenso bestimmt auch ihre wesentliche ethische Bedingung und Grenze.

Digitized by Google

gleich folgenden ἔπειτα bezüglich der Ueberlebenden. Und daß der Ap
überhaupt bloß von den Gläubigen spricht, ist nur das einfache Res
aus dem Anlaß und Zusammenhange der ganzen Erörterung, kann
nicht gegen eine Beziehung der Stelle auf einen Vorgang geltend ge
werden, welcher allerdings auch die Ungläubigen angeht. Das hieße
den aphoristischen und individuell praktischen Karakter aller biblischen
sagung verkennen und ihre Aussagen zu unvermittelt auf unser d
tisches Gebiet übertragen. Ebenso ist es mit 1 Cor. 15, 23. 24
das εἶτα nicht nothwendig den Schlußpunkt eines längeren Zeitr
bezeichnet, wie das ἔπειτα hier allerdings thut, sondern nach den
manche neutestamentliche Beispiele belegten Gebrauche des Wortes
wohl auch nur die weitere Beschreibung dessen einleiten kann, was
wenn bei der Parusie die Auferstehung erfolgt ist, weiter geschie
den Uebergang von diesem Aeon zum folgenden, der Ewigkeit, (τό
zu vollziehn. Auch wer der ersteren Fassung folgt, muß jedenf
geben, daß die dadurch gewonnene Andeutung einer so langen
bedeutungsvollen Periode, wie das Millennium für jenen St
ist, wenigstens eine sehr unbestimmte und dunkle bleibt. Die
auf den allerdings ungewöhnlichen Ausdruck ἐξανάστασις τῶν
in Phil. 3, 11., als Bezeichnung einer partiellen ersten Au
der Gerechten, läßt sich sprachlich doch wol nicht rechtfertigen
jedenfalls durch andere Stellen, wie 2 Tim. 4, 8. (vgl. Röm.
doppelt unsicher gemacht, wo der Apostel seine Verherrlichung
Tag des gerechten Gerichtes Gottes verlegt.

Sonach concentrirt sich für den unbefangenen und nüchte
leger des neuen Testamentes die ganze Frage in der That
klärung des Wortes der Apokalypse c. 20 von der Auferst
treuen Zeugen und von ihrem tausendjährigen Regieren mit Chr
der gleichzeitigen Gebundenheit des Satans. Auch hier nun
reformatorische eschatologische Lehrtropus allenfalls durchführen,
geltend macht, daß die Schilderung des richtenden Daherkomm
in Apoc. 19, 11 ff. doch nicht nothwendig auf die letzte,
Parusie gehn müsse, welche das neue Testament anderwärts
stellt, sondern auch einen vorbereitenden geschichtlichen Vorgan
licher Bedeutung nur in prophetisch anschaulicher Gestalt dar
ferner, daß das Binden des Satans, da er doch nachher wie
nicht als ein absolutes Aufhören seines Wirkens gefaßt
endlich, daß die tausendjährige Regierung der auferstandenen
Christo keinesweges als eine auf Erden wahrnehmbare be
sich also auch als blos jenseitige denken lasse, indem den
und Bekennern eine frühere Auferstehungsherrlichkeit als E

---

[1]) Vgl. Marc. 8, 25; Joh. 13, 5; 19, 27; 20, 27; auch
wo das ἔπειτα in eben diesem Sinne der unmittelbaren Aufeinand
ist. Beide Partikeln sind an sich mehrdeutig und der Zusamme
ihre jedesmalige Bedeutung entscheiden.

Digitized by Google

Theil werde. Dagegen sei das „Feuer vom Himmel“ (Apoc. 20, 9.) nebst dem nachfolgenden Endgerichte über den Teufel und über die gesammte noch nicht auferstandene Menschheit mit der Parusie Christi zum Gerichte, wie sie sonst im neuen Testamente auftritt, zu parallelisiren.

Dies Alles läßt sich um so mehr sagen, da ja der gründliche Exeget und Vater der gesammten neueren chiliastischen Schule, Bengel, beziehungsweise dasselbe sagt [1]), wenn er lehrt, daß weder Anfang noch Ende dieses Jahrtausends, in welchem ein sehr guter Zustand der heiligen Gemeine Jesu Christi bevorstehe, den Menschen bekannt sein werde, sofern die Gefangenschaft des Satans in das Unsichtbare gehöre. Und das Gleiche sagt er von dem zweiten Jahrtausend, welches er fälschlich hier genannt wissen will, während dessen nach ihm die Herrlichkeit der ersten Auferstehung und die Regierung der Heiligen mit Christo statt findet, aber nicht auf Erden, sondern im Himmel, wo Christus ist (ebenda S. 585). Auch setzt er in Folge des Loswerdens des Satans während dieses zweiten Jahrtausends auf Erden ein wieder sehr überhandnehmendes Verderben und sieht darin die Erfüllung der anderweitigen neutestamentlichen Weissagungen „von der leidigen Sicherheit der Menschen in den letzten üppigen bösen Tagen der Welt“. Wenn nun dieses doppelte Millennium Bengels, wie Auberlen selbst sagt und außer allem Zweifel steht, ein exegetischer Mißgriff ist, so ist gerade durch seine sonstige Auffassungsweise der Stelle der Rückweg zu der reformatorischen Eschatologie in der Hauptsache ganz von selbst eröffnet.

Nur muß dann auch der Forderung genügt werden, nachzuweisen, daß diese tausendjährige Periode wenigstens relativer Gebundenheit des Satans in der bisherigen Geschichte der Kirche wirklich dagewesen sei. Und dies ist der Punkt, an welchem der reformatorische Lehrtropus viel weniger Stich hält, als an irgend einem exegetischen. Gewiß ist die Zeit von Constantin an für die alte Welt, noch näher das germanische Mittelalter von Carl dem Großen an für den jüngeren christlichen Völkerkreis, eine Art Vorbild, ein Typus auf jenes Millennium der Apokalypse, aber mehr doch auch nicht. Nach der anderen Seite hin ist namentlich die mittelalterliche Periode der römischen Papstkirche eine Zeit des pseudochristlichen, ja zum Theil des antichristischen Wesens, und es wird, noch ganz abgesehn von der weder damals noch jetzt geschehenen Bekehrung Israels — wovon nachher — nicht wahrhaft gelingen können, die ältere kirchliche Betrachtungsweise der Apokalypse gegenüber geschichtlich zu rechtfertigen.

Allein das setzt noch keineswegs die am schärfsten entgegenstehende Anschauungsweise, welche wir als die specifisch chiliastische bezeichnen, ohne Weiteres in Geltung. Vielmehr bleibt es nach den vorher gemachten exegetischen Bemerkungen unbenommen, auf Grunde dieser geschichtlichen Instanz den chiliastischen Lehrtropus eben nur in der freieren Weise aufzunehmen, wie wir sie bei Spener und Zinzendorf finden. Man erwartet

[1]) Erklärte Offenb. Joh. S. 588.

Digitized by Google

dann nach heftigen antichristischen Krisen und deren Ueberwindung durch göttliche Allmachtsthaten, wie etwa die Zerstörung Jerusalems war, eine längere Sabbathperiode der Gemeine auf Erden, welcher eine jenseitige Auferstehung [1]) und Thronesherrlichkeit der getödteten treuen Bekenner parallel läuft, ohne jedoch ein wahrnehmbares Eingreifen derselben in die irdischen Verhältnisse und eine Alteration der letzteren zu behaupten. Die allsichtbare Parusie Christi nach der letzten Noth, durch das Wiederloswerden des Satans, zum letzten Entscheidungsgerichte tritt dann immer erst nach dieser Ruhezeit, als wirklicher Uebergangsakt zur ewigen Vollendung ein.

Auf diese Weise ist der Gegensatz zwischen dem reformatorischen und dem chiliastischen Lehrtropus um ein Bedeutendes gemildert, und der letztere erscheint mehr nur als eine ergänzende Vervollständigung und Berichtigung des ersteren, nicht als ein gänzlicher Abbruch und Neubau.

Es erhellt aus dem Gesagten, wie die Exegese des neuen Testaments schon den allgemeinen chronologischen Bestimmungen des neuesten chiliastischen Systems wirklich keineswegs einen so sicheren Boden verleiht, wie man oft behauptet. Noch viel entschiedener aber muß dies geleugnet werin Bezug auf den zweiten hier in Frage kommenden Punkt, die Stellung des Volkes Israel innerhalb des millennarischen Herrlichkeitsreiches, welche jenes System in so eigenthümlicher Weise betont.

In Beziehung auf die neutestamentlich eschatologische Oekonomie Gottes mit seinem alttestamentlichen Bundesvolke ist bei Paulus soviel allerdings gewiß, daß er Röm. 11, 25. eine schließliche Bekehrung desselben, jedenfalls der Mehrzahl nach, lehrt, und die reformatorische Zeit hat das mit Unrecht beseitigen wollen. Auch ist gewiß, daß das *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*, welches vor dieser Begebenheit ins Gnadenreich eingegangen sein soll, nicht nothwendig die Vollzahl = Gesammtheit der Heiden sein muß, sondern auch eine bestimmte Zahl, — wie in *πλήρωμα τῶν καιρῶν*, — *τοῦ χρόνου* (Eph. 1, 10; Gal. 4, 4.) — sein kann, so daß dann noch andere Heiden übrig bleiben, welche das bekehrte Israel erst herbeiführt. Aber daß das *πλήρωμα* diesen Sinn haben müsse, ist nicht zu erweisen, vielmehr der andere nach dem diesem Ausdruck zu Grunde liegenden Begriff und seinem sonstigen Gebrauch im neuen Te-

---

[1]) Der ganze Apok. 20, 4. geschilderte Verherrlichungsakt wird v. 5 ausdrücklich als *ἀνάστασις* bezeichnet und das *οἱ δὲ λοιποὶ τῶν νεκρῶν* beweiset, daß nur an solche treue Bekenner zu denken ist, die bereits den Zeugentod erlitten haben. Ihr *ζῆν* ist somit eben ein Eingehen zur Auferstehungsherrlichkeit aus dem Zwischenzustande. Von einer Verwandelung der auf Erden lebenden Gläubigen im Sinne von 1 Cor. 15. und 1 Thess. 4. ist gar nicht die Rede. Wenn die Worte in v. 4: *καὶ οἵτινες* etc. den Schein erwecken können, als sei dies doch der Fall, so zeigt eben das Folgende, daß die Meinung des Johannes nicht diese ist, und dieser allgemeinere Relativsatz seinen Anlaß nur darin findet, daß vorher nach der concret individualisirenden Ausdrucksweise der Prophetie nur die *πεπελεκισμένοι* genannt worden waren. Es erhellt auch hier, wie die voreilige Combination der einen prophetischen Stelle mit der anderen nur zu leicht dahin führt, daß dem Gedanken und Ausdruck der einzelnen Weissagung entschieden Gewalt angethan wird.

stamente der wahrscheinlichen (Röm. 15, 29; Joh. 1, 16; Eph. 3, 19; 4, 13; Col. 1, 19; 2, 9.). Auch der ganze Zusammenhang der Argumentation des Paulus in jenem Capitel, besonders am Schluß, ist mehr dafür. Jedenfalls sagt der Apostel in keiner Weise etwas Anderes, als daß sein Volk zuletzt auch noch der Gnade in Christo theilhaft werden solle. Wenn er daneben (v. 13 ff. 18.), um die etwaige Ueberhebung der jetzt vorgezogenen Heiden zurückzuweisen, darauf hindeutet, daß die Nachholung jenes erstgebornen Bruders auch ihnen nach der ökonomischen Ordnung der göttlichen Liebesweisheit erst das volle Lebenserbe bringen werde, und ihre Bekehrung insofern gewissermaßen nur die Vermittelung abgebe für diejenige Israels, so ist seine Tendenz eben hier unverkennbar diese praktische, und der Gesichtspunkt dieses ganzen Abschnittes (9, 1 ff.) bringt es zugleich so mit sich, mit Unrecht aber würden wir daraus dogmatische Folgerungen ziehen, welche allen seinen sonstigen Zeugnissen vom Evangelium als dem Weltheil für die Juden und die Heiden gleichermaßen zuwiderliefen (Röm. 1, 16; Eph. 2, 11 ff. Gal. 3, 28; Col. 3, 11.). Das ist ja gerade nach Paulus die Hoheit dieses Erfüllungsheiles in Christo, daß es die ganze Menschheit (Röm. 5, 12 ff.), wie sie ohne Unterschied von Adam her unter der Sünde war, auch ohne Unterschied in Christo zur Gnade und zur Gemeinschaft mit Gott und der himmlischen Gottes-Familie der heiligen Engel bringt (Eph. 3, 15; 1, 10; Col. 1, 20.), jeder fleischliche, auf Natur und Geschichte allein gegründete Vorzug aber hier wegfällt, wie rücksichtlich des Einzelnen, so auch der Völker (Röm. 4, 1 ff.; Gal. 5, 6; 6, 15.). Von den Heiden fordert er Röm. 4. keine andere „Demuth" gegenüber Israel, als die, daß sie eben ihr natürliches Volksthum mit seinen Ansprüchen aufgeben und als Abrahamskinder durch den Glauben an die dem Abraham zuerst so gegebene, aber für alle Welt bestimmte Verheißung und deren Erfüllung in Christo das Heil ergreifen sollen, welches ihnen auch nach des Herrn Wort „von den Juden kommt". Ebendies sagt auch Petrus (1 Petr. 3, 6), aber nicht mehr. Johannes hebt nicht einmal dies hervor, sondern nimmt von vorn herein den umfassendsten menschheitlichen Standpunkt ein, wie sein Grundzeugniß ja dies ist, daß der Logos Fleisch, Mensch, geworden ist (Joh. 3, 16; 10, 16; 12, 32; 1 Joh. 2, 2.). Endlich gesteht z. B. Auberlen (S. 341. 354.) selbst zu, daß gerade die Apokalypse, von der es doch am ersten erwartet werden müßte, keineswegs besondere Dinge für Israel als solches aussage. Also auch in dieser Beziehung gibt die Apokalypse, deren Aussagen doch die sedes principalis für eine solche ausgeführtere neutestamentliche Eschatologie bilden müßten, wenn man sie unbefangen und im Lichte der anderweitigen apostolischen Zeugnisse liest, das Gewünschte nicht.

Unter diesen Umständen sollte sich der Anerkennung Niemand entziehn, daß, wenn nicht der allgemeine Begriff des noch bevorstehenden irdischen Millenniums selbst, — denn diesen scheint allerdings die Apokalypse zu

Digitized by Google

geben — so doch 1) die festbestimmte Zeitordnung: Parusie, Millennium, Weltende, die der specifische Chiliasmus fordert, 2) insonderheit das bestimmte Gemälde, welches von demselben in den oben geschilderten Formen und Farben in diesen Rahmen hineingezeichnet wird, und die einzigartige Stellung, welche das Volk Israel in diesem Millennium erhält, überhaupt nicht auf neutestamentlichem Boden ruht, sondern auf dem der alttestamentlichen Prophetie, und zwar eines sehr buchstäblichen Verständnisses derselben, für welches wir im neuen Testamente keinen Anhalt und keine Rechtfertigung finden: Evangelium est interpretatio prophetarum. (Melanchthon.)

Daß die unmittelbar grammatisch historische, im alttestamentlichen Sinn und Geiste vollzogene Auslegung der prophetischen Schriften zu solchen Anschauungen führt, ist nun freilich gewiß, und in diesem Sinne ist man allerdings nur „durch die Menge der anzuführenden (alttestamentlichen!) Stellen in Verlegenheit gesetzt“ [1]). Insofern bedarf es hier gar nicht eines exegetischen Eingehns auf die wichtigeren einzelnen Weissagungen, auch wenn der Raum uns ein solches gestattete.

Aber statt dessen werden wir hier eben auf die wichtige und umfassende biblisch-theologische Frage geführt, wie denn überhaupt von dem neutestamentlich-pneumatischen Erfüllungsstandpunkte aus, den wir als christliche Theologen unbezweifelt einnehmen müssen, diese gesammte alttestamentlich israelitische Weissagung zu fassen ist und in welchem Verhältnisse sie zur neutestamentlichen Zukunftslehre steht.

Da ist soviel freilich außer Streit, daß die ältere kirchliche, auch reformatorische Auffassung der alttestamentlichen Weissagung den vollen Sinn dieser nicht erschöpft, wenn sie dem Israel, welches Verheißung empfängt, ohne Weiteres und ausschließlich „die Kirche“ substituirt, und in deren gegenwärtiger doch vorherrschend nur innerlicher Herrlichkeit alles dort in Aussicht Gestellte bereits erfüllt sieht, oder in dem doch übrig bleibenden Reste jener Glanzbilder höchstens einen Wink auf die endliche allgemeine Verklärung des Gottesreiches in der Ewigkeit finden will. Für die rein praktisch erbauliche Benutzung des alten Testaments in der gegenwärtigen Kirchenzeit ist diese Auslegung brevi manu ja wohl genügend und nicht unberechtigt, aber die Theologie kann dabei nicht stehn bleiben. Es ist darum nicht nur natürlich, sondern ein gottgeordneter Fortschritt, wenn die neueste Behandlung der Prophetie auf dem Grunde des wiedergewonnenen Glaubens, aber mit Benutzung der mehr grammatisch historischen, zeitgeschichtlich individualisirenden und concreten Auslegungsweise des besseren, wissenschaftlichen Rationalismus, sich unmittelbarer in die lebendige Fülle und leibhaftige Realität der prophetischen Aussichten zu vertiefen sucht. Und wenn man auf diesem Wege, bei dem lebendigen Glauben an die Treue Gottes und die feste Gewißheit seiner Zusage, auch für die irdische

[1]) So Auberlen S. 350.

Schlußgestaltung der neutestamentischen Oekonomie sich zu Erwartungen geführt sieht, welche weit über die Resultate jener spiritualistisch symbolischen Exegese der älteren Zeit hinausgehn, so kann dawider an und für sich nichts eingewendet werden. Soviel steht ja für den schriftmäßigen Glaubensstandpunkt unter allen Umständen fest, daß jedenfalls die letzte abschließende Vollendung des Irdischen, nach dem biblischen und grade neutestamentlichen Grundbegriffe, in dem Gebiete einer pneumatisch verklärten Leiblichkeit liegt. Die Wege Gottes führen wirklich von einer noch unverklärten Leiblichkeit durch innere, ethische, Pneumatisirung zu dieser auch im metaphysischen Sinne pneumatischen, verklärten Leiblichkeit. Dies ist in der Lehre von Christi Auferstehung und von der der Gläubigen so klar gegeben, daß auch die orthodoxe Auffassung der Eschatologie es gar nicht leugnen kann und will. Aber wenn sie diese abschließende Vollendung nun ganz unvermittelt in den gegenwärtigen Weltzustand hereinbrechen läßt, so hat sie nicht nur die Andeutungen der Apokalypse gegen sich, sondern es läßt sich dagegen doch auch geltend machen jenes Grundgesetz organisch genetischer Entwickelung, welches das gesammte göttliche Walten so auszeichnend bestimmt. Es ist daher äußerlich und innerlich nicht unbegründet, wenn man sich auch von Seiten der alttestamentlichen Prophetie und ihrer Auslegung auf jenen Begriff des irdischen Millenniums, als des organischen Uebergangsgliedes zwischen dem gegenwärtigen Zustande des Gottesreiches auf Erden und seiner letzten ewigen Vollendungsgestalt hinführen läßt. Dies ist es, was z. B. Lange, auch ohne die specielle Betonung der Einzelaussagen jener alttestamentlichen Weissagung, so nachdrücklich und nicht unberechtigt hervorhebt.

Einer Construktion der Eschatologie in dieser Weise ist auch das Zeugniß des neuen Testamentes, abgesehn von der Apokalypse, nicht so sehr entgegen, als es nach dem hierüber vorher Bemerkten der Fall zu sein scheinen könnte. Denn was wir da zu zeigen hatten, war nur, daß die eschatologischen Stellen des neuen Testamentes außer der Apokalypse keine so direkten Beweise für das fragliche Theologumenon geben, als von unsren Chiliasten behauptet wird. Dagegen muß uns eine aufmerksame Beachtung des eigenthümlichen Verhältnisses zwischen der alttestamentlichen Weissagung in Beziehung auf die Zukunft des Messias und der geschichtlichen Erfüllung derselben, wie sie theils hinter uns liegt, theils noch bevorsteht, durchaus zu der Anerkennung führen, daß alle, also auch die neutestamentliche, Weissagung nach Gottes Ordnung eben so beschaffen ist, daß erst durch die Erfüllung selbst die oft sehr verborgen in jener gegebenen Winke vollständig verstanden werden können. Wir befinden uns da in der That in einer ganz ähnlichen Lage, wie die alttestamentlichen Gläubigen, ja die Propheten selbst, gegenüber den ihnen damals gewährten Zukunftsblicken (1 Petr. 1, 10. 11.). Wie so ganz verschmilzt sich da die erste Zukunft des Heilandes in der Niedrigkeit mit der zweiten in der Herrlichkeit, wie sehr bildet die letztere den vorherrschenden Gesichtspunkt, wie wenig ist namentlich die eigentliche Leidens- und Kreuzes-Gestalt der erstern angedeutet! Man könnte nicht mit

Digitized by Google

Unrecht sagen, daß in der alttestamentlichen Prophetie das Bild des Kreuzreiches in Jesajas 53. eine entsprechende fast einzige Stellung einnehme, wie in der neutestamentlichen das Zeugniß der Apokalypse vom tausendjährigen Herrlichkeitsreiche. Demzufolge müssen wir durchaus bereit sein, zuzugeben, daß Dinge, welche sonst in der neutestamentlichen Prophetie auf den ersten Blick ebenfalls nur in einheitlicher Gestalt aufzutreten scheinen, d. h. hier die Parusie und die Herrlichkeit darnach, die Auferstehung und das Gericht, in der Erfüllung sich abermals in eine Doppelheit auseinander legen, welche die perspektivische prophetische Anschauung nur noch nicht scharf genug gesondert hatte. Und das um so mehr, weil wir den handgreiflichen Beweis dafür an einem Punkte bereits geschichtlich vor uns haben, nämlich in der Zerstörung Jerusalems, welche die Weissagung Christi in Matth. 24. so ganz in ein Bild zieht mit der Parusie und dem Ende dieses Aeons.

Unter diesen Umständen wird dem chiliastischen Lehrtropus, sofern er eben nur im neutestamentischen, wesentlich pneumatisch ethischen Sinne eine Herrlichkeitsperiode des Gottesreiches noch auf dieser Erde behauptet, nicht nur überhaupt sein Recht mehr zu geben sein, als der strenge Confessionalismus erlauben möchte, sondern auch die Benutzung der alttestamentlichen Lichtbilder künftiger Zionsherrlichkeit wird, auf Grunde des ökonomisch organischen Gesammtzusammenhanges aller Gottesweissagung, in gewissem Sinne und Maße mit Recht zur Belebung des Begriffs jenes Millenniums geschehn können.

Aber eben auch nur in gewissem Sinne, d. h. in dem pneumatisch ethischen des neutestamentlichen Grundprincips, nnd darum nur in bestimmt begrenztem Maße. Hier ist eine Scheidelinie, welche in unserer Zeit von der sogenannten realistischen Apokalyptik, wie sie besonders in der würtemberger Schule seit Bengels Zeiten eine Stätte hat, nicht genugsam eingehalten wird [1]). Nicht darum bewegt sich hauptsächlich diese Streitfrage, in welchem Grade noch mehr natürlich oder schon übernatürlich, pneumatisirt im metaphysischen Sinne, man sich die gesammten Zustände im Millennium zu denken habe, ob die Natur eine schon verklärte, innerlich umgestaltete sein, oder nur der entfalteten Geistesmacht der Gläubigen vollständiger unterworfen sein werde; ob die lebendige und umfassende Gemeinschaft der letzteren untereinander auf natürlichem — Dampf und Elektricität — oder auf übernatürlichem Wege — wie bei Jesu schon vor, noch mehr nach der Auferstehung — vermittelt zu denken sei; ob die auferstandenen Verklärten auch sichtbar auf der Erde leitend auftreten werden, oder nicht, u. s. w. Ueber das Alles können und werden allezeit die Meinungen getheilt bleiben, — denn es gehört ganz in das Gebiet des äußeren modus, des quomodo, — wenn nur

[1]) Weniger fast, als selbst der eifrige christliche Israelit, da Costa („Israel und die Völker," cf. S. 431 ff.), thut, welcher seine Ausfichten doch sehr gemäßigt und nicht exclusiv jüdisch stellt.

Digitized by Google

das neutestamentlich-pneumatische Grundprincip im ethischen Sinne unverbrüchlich festgehalten wird, daß das Herrlichkeitsreich kein Fleischesreich sinnlichen Genusses und selbstischer Gewaltübung, sondern eine Blüthezeit des Geistes und der Liebe, eine wahrhaftige Erscheinung des gottmenschlichen Christusreiches noch im Fleische (Joh. 1, 14; Gal. 2, 20.) ist. Und dies ist das Grundaxiom des gegenwärtigen Chiliasmus, der sich eben deshalb auch gegen Art. 17 der Augustana ganz gesichert fühlt.

Aber das ist, auch dieser Gestalt chiliastischer Hoffnungen gegenüber, die gegenwärtig entscheidende Frage, ob das Grundverhältniß zwischen dem alten und dem neuen Testamente, als das der Vorbereitung und der Erfüllung, uns erlaubt, irgendwelchen Verheißungsstoff aus dem Bereiche der alttestamentlichen Weissagung unverändert auf das neutestamentliche Gebiet zu übertragen, und zu behaupten, weil die buchstäbliche Erfüllung solcher Prophetenworte bis jetzt nicht geschehn sei, müsse sie also noch in Zukunft bevorstehen [1]). Dies ist die Weise, wie namentlich in Betreff des hier wichtigsten Punktes, der Stellung und Bedeutung Israels im Millennium, jene eschatologische Schule ihre Resultate gewinnt, und gerade dies Verfahren macht sie als die erst ganze und vollständige, demüthige Glaubenstreue gegen Gottes Wort zu einer Tugend, von welcher sie sagt, daß es der heutigen Heidenchristenheit aus falschem Stolze daran gebreche. Hier aber liegt nach unserer innigen Ueberzeugung gerade der eigentliche Fehler der gegenwärtigen Apokalyptik; nicht in ihrem Chiliasmus an und für sich, aber in diesem abstrakten Biblicismus, welcher die Einheit zwischen altem und neuem Testamente zu mechanisch, zu sinnlich verständig und buchstäblich, statt wahrhaft pneumatisch organisch auffaßt.

Der Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Testamente ist nicht ein bloß quantitativer, sondern ein qualitativer. Das ist es, was der tiefe Blick Luthers und seiner Kirche — auch Zinzendorfs und der Brüdergemeine — sicherer erkannt hat, als die reformirte Kirche und ihre Gründer, und darum bezeichneten wir die fragliche Richtung oben als eine in gewissem Sinne reformirte. „Das Gesetz ist durch Mosen gegeben, aber die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden" (Joh. 1, 17.). „Das Gesetz hatte den Schatten der zukünftigen Güter" (Hebr. 10, 1.) — „aber der Leib — die lebendigen Güter selbst — ist in Christo" (Col. 2, 17.). Das gilt zwar von dem Gesetz im „Gesetz", d. h. von dem eigentlich gesetzlichen Inhalte des alten Testamentes am meisten und mehr als von der Verheißung, zumal derjenigen der Propheten, „in denen der Geist Christi war". Aber wie auch der eigentliche *νόμος* sein Gebot war und darum „geistlich" nach dem Maße der Vorbereitungsstufe, so hat wiederum die, wenngleich höhere, Stufe der prophetischen Offenbarung doch noch ein Element dieses vor-

[1]) „So wahr sie das Wort des lebendigen Gottes sind," — Auberlen S. 342.

Digitized by Google

bereitenden Karakters, etwas Sarkisches an sich, welches erst durch die Geist- und Feuertaufe des neutestamentischen Erfüllungsprincips, des heiligen Geistes, „der noch nicht da war, vor der Verklärung Christi", hindurchgehn und so, im Sinne dieser Vollendungsstufe der Offenbarung pneumatisch wiedergeboren, in Christo auferstehn muß [1]).

Es hängt dieser Zug so fest an der traditionellen prophetischen Typik, daß er sich in Folge dieses Traditionszusammenhanges selbst bis in die neutestamentische Weissagung der Apokalypse verzweigt, und das auch in Beziehungen, wo durch ein buchstäbliches Verständniß selbst jene vorher gewonnene gemeinsame Bekenntnißgrundlage verletzt werden würde. So z. B. das aus Ps. 2, 9. herübergenommene Bild einer ganz eigentlichen Gewaltherrschaft des Messias und der Seinen über die „Heiden" (Apoc. 12, 5; 2, 27.), welches so sehr der Erläuterung aus Joh. 17, 2 bedarf. In der alttestamentlichen Weissagung aber sind dergleichen sarkische Züge noch häufiger und oft wunderbar eng mit den allerevangelischsten, pneumatischen Verheißungen verschmolzen. Nicht nur erscheint Israels einstige Errettung auch bei den Propheten häufig unter Bildern einer gewaltsamen und knechtlichen Unterwerfung seiner Feinde, und demgemäß auch seine Herrlichkeit in vorwiegend sinnlicher Darstellung [2]), sondern die Bezeichnung der Feinde, ebenso der proselytisch mitbegnadigten Nichtisraeliten (Sacharja 9, 1 ff.; 10, 11.; 14, 18. 19.), ja der verheißenen Boten und Träger des Gnadenreiches selbst, des Messias und seines Vorläufers (Ez. 34, 23. 24; Mal. 3, 23), ist eine typisch symbolische, welche die neutestamentliche Erfüllung bereits als solche erkennen, und so Form und Wesen der prophetischen Aussprache unterscheiden gelehrt hat (Acta. 2, 29 ff.; Matth. 17, 11. 12.).

Ist es da nun nicht eine schwer zu rechtfertigende Inconsequenz, wenn man von jener Seite denselben Kanon nicht auch auf „das Volk" und dessen Bezeichnung anwenden will, welchem diese Verheißungen gegeben werden und auf die Gestalt, in welcher dessen geheiligtes Priester- und Königthum dem prophetischen Auge gezeigt wird? — Und das umsomehr, wenn es schon in der Prophetie selbst doch nicht ganz an Andeutungen gebricht, daß der Sinn des Offenbarers hier pneumatisch zu fassen sei (Jes. 19, 17—25; 65, 15; (cf. Apoc. 2, 17.) Amos 9, 12; Maleachi 1, 11.), vollends aber das neue Testament auf das Bestimmteste in Lehre und Geschichte bezeugt, daß der „Israel Gottes" (cf. Röm. 9, 6 ff.; cf. Jes. 4, 3.), der nun Träger der Verheißung und Erbe der Herrlichkeit ist, eben nicht mehr das Israel nach dem Fleische, sondern

---

[1]) Vgl. bei Paulus Gal. 3, 16. mit Gen. 22, 18; Röm. 4, 13. mit Gen. 15, 5. 7; 17, 1—8; 1 Cor. 6, 2. 3. mit Dan. 7, 27. und selbst mit Matth. 19, 28; Luc. 22, 30. nach dem nächsten Wortlaut dieser Stellen.

[2]) Vgl. bei Jesaj. 14, 2. ff.; 49, 23; 61, 5. 6; Micha 4, 13; 5, 7. 8; Sacharja 9, 13 ff.; 12, 6; Maleachi 3, 21. Endlich der Prophet Daniel mit seiner durchweg so concret israelitischen Färbung aller Weissagung.

Digitized by Google

das neue Israel aus dem Geist und Glauben „κατὰ Ισαὰκ“ ist? [1]) — Hier hat doch in der That jene kirchliche Beziehung der alttestamentlichen Weissagung auf die neutestamentliche Gemeine den festen Grund, und die sichere Gewähr für ihre wesentliche Richtigkeit (Gal. 3, 15 ff. 29; 6, 16; cf. Phil. 3, 2. 3.), wenn sie auch den ganzen Umfang der Verheißungen noch nicht vollständig erschöpft, solange sie von einer Beziehung zugleich auf das dereinst bekehrte Israel nach dem Fleische nichts wissen mag. Das Heil ist von den Juden gekommen, durch Christus und die Apostel (Jer. 16, 16; (Ez. 47, 10.) Luc. 5, 10.), Israel ist der Prophet (Matth. 23, 34.), der Priester (Philip. 2, 17.), der König (1 Cor. 4, 21; 2 Cor. 10, 8; 13, 10.) für alle Völker geworden, die Heiden sind dem jüdischen Manne nachgelaufen gen Zion (Sach. 8, 20 ff.; cf. Acta. 13, 44.), der Berg, da des Herrn Haus stehet, ist höher geworden als alle anderen Berge (Jes. 2, 2; Micha 4, 1 ff.; cf. Gal. 4, 26; Röm. 10, 18.), und das Alles gilt noch heut, sofern Christus und die Apostel in der Schrift für alle Zeiten als die geschichtliche Grundlage des erfüllten Gottesreiches dastehn. An der organischen Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen gebricht es also wahrlich nicht, und das Alles kann sich, wenn endlich auch die Masse Israels noch soll heimgesucht werden, auf neue und herrliche Weise bethätigen.

Aber bei alledem ist Grund und Wesen des Neuen doch ein ganz anderes als bei dem Alten, entschieden und durchgängig pneumatisch und ethisch bestimmt, und es darf daher aus jenem Gebiete Nichts ohne Weiteres und unverändert in dieses herübergenommen werden. Ebenso wenig aber kann und darf im Bereiche der alttestamentlichen Weissagung und bei ihrer Auslegung ein mechanischer Unterschied gemacht werden zwischen Einigem, was in diesem pneumatischen Sinne, und Anderem, was buchstäblich historisch und äußerlich gefaßt wird [2]). Dies ist eine dem neutestamentlichen Ausleger nicht wohl stehende Principlosigkeit, die in anderer Gestalt und auf anderem Grunde etwas Aehnliches begeht, wie die ebenfalls willkürliche rationalistische Exegese, wenn sie zwischen solchen Lehren der Schrift, die „reine Vernunft- und Moral-Wahrheiten“ enthalten und daher unmittelbar gelten sollen, und solchen, welche erst ihrer zeitlich bildlichen Einkleidung entledigt werden müssen, ebenfalls eine mechanische Grenze zieht. Die Folge davon ist, daß man nicht nur auf ein Bild der eschatologischen Geschichte geführt wird, welchem das neue Testament keine Bestätigung ertheilt, indem es davon gar nichts lehrt, sondern daß auch Fundamentalprincipien desselben, wie sie von allen Aposteln, namentlich

---

[1]) In diesem Sinne allein dürfte doch auch die anmerkliche alttestamentliche Stelle bei Sacharja c. 14, 14., wo auch Juda wider Jerusalem streitet, zu ihrem Rechte kommen, und ist dann, wenn einmal diese Weissagungen auf die letzte Zeit bezogen werden, von großer Bedeutung.

[2]) Vgl. z. B. Jes. 14, 1. und v. 2; Sach. 14, 10., die Baubestimmung für Jerusalem und v. 16. 18: „Egypten“ und das „Laubhüttenfest“.

Digitized by Google

von Paulus und Johannes, mit allem Nachdruck positiv und negativ lehrhaft ausgesprochen werden, mehr als man selbst meint und irgend beabsichtigt, beeinträchtigt werden müssen. Es ist und bleibt ein schwerer Mangel an principieller Klarheit und Umsicht des Denkens, wenn man sich verhehlt, daß man, nimmt man einmal die alttestamentliche Weissagung zum einen Theile unbesehens auf neutestamentlichen Boden hinüber, dann auch den anderen Theil acceptiren muß, und daß dies zuletzt auf eine wesentliche Reaktivirung des ganzen vorchristlichen Standpunktes des alten Bundes führt, daß aber durch diesen verhängnißvollen Schritt das Wesen und die Krone des neutestamentlichen Erfüllungsbundes, des ewigen Testamentes, unversehens preisgegeben ist.

Dies führt uns auf die abschließende eigentlich dogmatische Betrachtung unseres Gegenstandes, durch welche die sichere Scheidung des principiell Möglichen von dem principiell Unmöglichen in den chiliastischen Hoffnungen der Gegenwart herbeigeführt werden soll. Mit den fundamentalen Principien des neuen Testamentes, d. h. aber, weil dieses die vollendete Gottesoffenbarung ist, mit denjenigen des göttlichen Wesens selbst, wie sie sich auf diesem Erfüllungsgebiete nun auch in seinem Wirken und Reichswalten rein ausprägen, haben wir es hier zu thun. Wir bezeichneten sie schon als die pneumatisch ethischen des *θεὸς πνεῦμα ἀγάπη*.

Im Lichte dieser neutestamentlichen Centraloffenbarung und an der Hand der entschiedenen paulinischen und johanneischen Lehrzeugnisse müssen wir das wesentliche und Grundverhältniß Gottes zur gesammten adamitischen Menschheit in ethischer Beziehung als ein ganz gleichmäßiges, einheitliches, erkennen. Die Freiheit der göttlichen Weisheit und Liebe kann und muß allerdings in dem Gesammtgebiete des Gottesreiches und bis in die letzte ewige Vollendung desselben hinein metaphysische, d. h. naturhafte Art- und Grad-Unterschiede setzen, denn darauf beruht das Leben und die Schönheit des Ganzen (cf. § 77.). Die Ewigkeit noch wird nicht nur den individuellen Unterschied haben, sondern auch den vermittelnden individuell begründeter Wahlverwandtschaftskreise, geistlicher Genossenschaften, „Völker“ — die Pleroſis der kirchlichen Confessionen und Sondergemeinschaften. Daran zu zweifeln, haben wir wahrlich keine Ursache und kein Recht. Ebenso kann und wird ohne allen Zweifel eine irdische Periode der Herrlichkeit, wenn sie kommt, neben diesen psychischen Gruppen, die der Freundschaft im natürlichen Lebensgebiete entsprechen, auch physische Verbände, Volksindividualitäten haben, die, eine jede pneumatisch und charismatisch verklärt und vollendet, in mannigfaltigstem Art- und Gradunterschiede zusammen ein großes und reiches organisches Lebensganze bilden. Und jeder Volksgemeinschaft wird dann natürlich auch ein bestimmtes Land, mit entsprechender Mannigfaltigkeit der Beschaffenheit und Güter der einzelnen, als die gottgegebne Stätte und Basis seines Gemeinschaftslebens, gehören. Es liegt nahe genug, in dem Zuge unserer Zeit zur Revolution und zur Restitution der Nationali-

Digitized by Google

täten das Afterbild des wahren Zieles zu erkennen [1]), dem die Menschheit in Gottes heiligem Plane vielleicht zugeführt werden soll, der wahren „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" der Einzelnen und der Nationen, wie sie dem Wesen des Evangeliums, als der Geistespleroſis alles Natürlichen, in der ersten Schöpfung Angelegten, so tief entspricht. Diese pneumatische Organisation schließt dann den Unterschied nach Art und Grad nicht aus, sondern ein. Es gilt hier dasselbe Grundgesetz, welches wir in dem urbildlichen Wesen des trinitarischen Gotteslebens selbst am Anfange geltend machen mußten. Wir sehen den Beweis dafür schon in der gegenwärtigen Geschichte des Gottesreiches.

Wie steht nächst Israel der griechisch römische Völkerkreis während der ersten Jahrhunderte als bevorzugter Träger des Gnadenreiches da, und seitdem der romanisch germanische, namentlich aber seit der Reformation der letztere! Daß also seiner Zeit auch das bekehrte Israel, zusammengebracht im heiligen Lande und von da aus mit paulinischem Zeugengeiste die ganze Erde umspannend, ein ganz besonderer Centralpunkt der Kirche, des Evangeliums als Weltreligion, sein könne und werde, ja daß es als der erstgeborne Bruder dann auch als der vor allen anderen Söhnen Gottes gesegnete dastehe, — dies ist durchaus zulässig und wahrscheinlich. Dieses Zion kann ein zwiefach gesegnetes Wittenberg oder Genf, ein zehnfach herrlicheres Herrnhut zu seiner Zeit sein, Israel eine Gemeine in der Gemeine, wie bis daher keine, und es wird den anderen Völkern Freude sein, diese Gnade des Erstgebornen in Liebe und Demuth anzuerkennen. (Luc. 15, 32. in umgekehrter Beziehung, auf die Wiedergewinnung nicht der Zöllner und Heiden, sondern des jetzt widerspenstigen Israel).

Aber ein Mehreres dürfen wir nicht aussagen, wollen wir anders nicht von dem neutestamentlichen Standpunkt auf den alttestamentlichen zurücksinken. Zuerst ist das bestimmt zu betonen, daß alle solche Verklärung der Völker auf neutestamentischem Grunde nie so gemeint sein kann, daß nun eine natürlich bedingte Gesammtheit, wie ein Volk ist, auch als solche, also in allen seinen Gliedern, auch nur als eine Generation, um dieses äußeren Bandes κατὰ σάρκα willen zur Wiedergeburt gelangen sollte. Die ethische Freiheit der individuellen Persönlichkeit, auf welche das neue Testament principiell gegründet ist, kann und darf durch eine solche naturhaft geschichtliche Gesammtgnade ebensowenig aufgehoben werden, als durch eine mechanische Prädestination vor aller Zeit. Es kann sich also immer nur um die Masse, die Mehrzahl handeln, ebenso wie umgekehrt z. B. aus Israel auch jetzt immer

---

[1]) So waren auch die Eroberungszüge eines Alexander und der Cäsarn, so war die Völkerwanderung, obwohl sämmtlich zunächst rein natürlichen und sündlichen Ursprungs und Karakters, doch in Gottes Reichsökonomie vorbereitende Mittel zur Gründung, beziehungsweise Neugründung einer wenigstens für ein großes Völkergebiet und Culturganzes segensreichen Herrschaft der Wahrheit zum Leben über den Gesammtbestand des irdisch menschlichen Wesens.

Digitized by Google

Einzelne gläubig werden, während die Masse in Widerspenstigkeit verharrt. Der Glaube ist und bleibt für alle Zeit „nicht Jedermanns Ding“ und „wir kennen in Christo Niemanden mehr nach dem Fleische“, weil hier Niemand das, was er ist, kraft des Fleisches, nicht nach der Natur sondern nach der Gnade im Geiste ist (2 Cor. 5, 16.).

Damit ist zweitens gegeben, daß dieses Israel auch nicht in dem Sinne, wie es im alten Testament gegenüber den „Heiden“ der Fall war, eine theokratische Adelsstellung als ein eximirtes Volk von Propheten, Priestern und Königen einnehmen kann. Was in dieser Hinsicht eintritt, kann nur eine extensiv größere Wiederholung von Dem sein, was bei der Gründung der christlichen Gemeine in den Aposteln und der jüdischen Gemeine als erster und Muttergemeine aller anderen schon da war. Die Stellung Christi selbst als Heilsvermittler im eigentlichen oder auch nur in einem abbildlich-einzigen Sinne, kann nie ein Mensch und so auch kein menschliches Volk einnehmen. Die Berufung Auberlens (S. 347) auf die schriftmäßige Stellung des Mannes und des Weibes in der christlichen Familie und Gemeine (1 Cor. 11, 3 ff.; 14, 34 ff.; 1 Tim. 2, 11. ꝛc.), so scheinbar sie ist, gilt doch hier nicht, denn erstlich fehlt nun einmal thatsächlich in der angezogenen paulinischen Stelle (1 Cor. 11.) das Mittelglied welches er einschiebt, Israel, zwischen Christus und dem Manne (= den anderen Völkern!) und keine andere Stelle des neuen Testaments berechtigt uns zu dieser Einschiebung, sondern sie ruht nur auf der unberechtigten, weil unmittelbaren, nicht neutestamentlich pneumatisirten Anwendung der alttestamentlichen Prophetie; und dann gilt eben nach des Apostels Worte dies primär abbildliche Verhältniß zu Christo principiell jedem Manne (παντὸς ἀνδρὸς), also auch dem heidenchristlichen, wie die Leser des Briefes solche waren. Die Stelle zeugt also gerade gegen jene Anschauungsweise [1]). Christus ist nach dem

---

[1]) Es ist hier der Unterschied zwischen dem ursprünglich naturhaften und dem erst im weiteren Geschichtsverlauf Gewordenen wohl zu beachten. Beides ist von Gott, aber jenes unmittelbar, dieses nur mittelbar, jenes ist schon im Urstande, dieses erst nach eingetretenem Falle gegründet. Darum hat das Erstere eine umfassendere und längere Geltung als das Andere. Der Unterschied von Mann und Weib wird bestehen, so lang die Erde steht, und selbst im ewigen Reiche himmlischer Vollendung wird er wenigstens in derselben Weise, wie der Unterschied der reinen natürlichen Individualitäten und in denselben aufgenommen, seine Geltung behalten; denn die einzelne männliche oder weibliche Individualität wäre eben nicht das, was sie ist, wenn sie nicht den allgemeinen Geschlechtstypus zur Basis und zum ersten Faktor hätte. Dasselbe gilt auch von den nationalen Typen, wie sie sich ja auch ohne den Eintritt der Sünde würden ausgebildet haben, und die ebenfalls für jeden Einzelnen ein wesentlicher Faktor für die Constituirung seiner persönlichen Individualität sind. Und selbst ein Verhältniß der Ueberordnung und Unterordnung der Einzelnen und der Gesammtheiten — nur hier freilich nicht mehr eigentlich physisch, sondern psychisch begründet und pneumatisch vollendet, wird, wie wir schon früher uns aussprachen, bis in das ewige Reich hinein bestehend müssen gedacht werden. Vollends also hat dies Alles sein Recht im irdischen Millennium.

Dagegen ein Verhältniß wie das geschichtlich gewordene der Sklaverei, der unfreien persönlichen oder nationalen Abhängigkeit, welches das Christenthum für jetzt

Digitized by Google

neuen Testament nicht nur der andere Abraham und David, als beider Sohn im auszeichnenden Sinne (Matth. 1, 1.), sondern der andere *Adam*, des *Menschen* Sohn, im einzigen und darum auch einheitlich umfassenden Verstande für die ganze Menschheit (1 Cor. 15, 45 ff.; Röm. 5, 14; cf. Luc. 3, 23. 38.). Das Organische in der göttlichen Heilsökonomie mußte sich zwar zuerst, wie wir uns früher aussprachen, als ein genetisch geschichtliches Nacheinander, *senfkornartig* seinen Ausdruck schaffen, aber dies eben nur als Mittel zu dem Zwecke, um sich als ein lebensreiches Nebeneinander oder Ineinander, *sauerteigartig*, so zu vollenden, daß nun der ursprünglichen Absicht und Anlage des Schöpfungs- und Erlösungsplanes gemäß, die ganze Menschheit Heilsgemeine, d. h. geistliches Israel, geworden ist, *eine* reiche lebensvolle Gottesfamilie, in deren Mitte auch der erstgeborne und zuletzt wiedergewonnene Bruder eben immer nur als Bruder, als ein, wenn gleich vorzugsweise ausgezeichneter, Mitgenosse der Herrlichkeit dasteht. Das Verhältniß ist hier ein ähnliches, wie wenn innerhalb jeder Volksgemeinschaft, der israelitischen sowohl, als jeder anderen, der Unterschied des besonderen Zeugen- und Diener-Berufs zwar auch in einer solchen Zeit der Herrlichkeit nicht aufhören kann und soll, aber doch andererseits ihr Vollendungskarakter grade darin bestehn muß, daß mehr als dies jetzt auch in der gesegnetsten Gemeine noch der Fall sein kann, das *allgemeine Priesterthum aller Gläubigen* zum lebendigen Ausdruck kommt, und ein jedes Glied nach seiner Gabe seinen Beruf, sein Werk hat im Gesammtorganismus [1]). Ebenso müßte dann auch die Menschheit im Großen ein

---

zwar innerlich auch durchdringen und so heiligen kann, ist doch an sich immer nur Folge der Sünde und kann daher in einem Reiche der Vollendung auch nur auf Erden nicht mehr statt finden. Darum ermahnt der Apostel wohl zum Gehorsam gegen die leiblichen Herren und die weltliche Obrigkeit, aber er sagt doch nicht: Christus ist jedes Herren — im nationalen oder häuslichen Sinne — Haupt, der Herr aber ist des Knechtes oder Unterthanen Haupt. Sagte er dies, dann würden die Theologen der amerikanischen Sklavenstaaten Recht haben, wenn sie meinen, die Sklaverei aus der Schrift, selbst aus dem neuen Testamente, als einen gottgeordneten und gottwohlgefälligen Stand rechtfertigen zu können. So aber haben sie mit dieser Behauptung vollständig Unrecht. Ein ähnliches, nur geschichtlich in Folge der Sünde von Gott geordnetes Verhältniß aber ist nun auch das alttestamentliche zwischen „Israel und den Völkern," und wenn dies in der Uebergangszeit, bei der Gründung des neuen Gottesreiches seine Geltung noch, ja recht eigentlich da haben mußte, weil es da erst zu seiner eigentlich beabsichtigten Heilswirksamkeit kam, so sollte es doch schon in dieser Kirchenzeit nicht im äußeren Sinne bleiben — wie es denn jetzt anerkannter Maßen *so nicht* besteht — und kann auch so in der Vollendungszeit, eben als solcher, am wenigsten wieder eintreten. Darum finden wir denn auch im *neuen* Testamente, dem Kanon für das Geistesverständniß des *alten*, nirgends eine solche Darstellung des Verhältnisses, als wäre der Messias *wesentlich* und *nur* in so fern, als er zuerst und eigentlich Israels König ist, dann auch der Heiland der Völker. Der Gottes- und Menschen-Sohn ist grundwesentlich *der Mensch schlechthin* (Joh. 5, 27.) und *die ganze Menschheit als solche Eines in ihm a parte ante und a parte post.*

[1]) Vgl. Jes. 54, 13; Jer. 31, 33. ꝛc.; Hebr. 8, 8. ꝛc.; Röm. 12, 1. ꝛc.; 1 Petri 2, 9.; Apoc. 1, 6. und 5, 9. 10; Eph. 4, 13. 16; 1 Cor. 12, 12 ꝛc.

Digitized by Google

organisches Ganze darstellen, in dem jedes Volk nach seinem Charisma in eigenthümlicher Weise seinen Beruf und Dienst hat zur Gesammterbauung des Leibes der Herrlichkeit in physischer, psychischer und pneumatischer Weise, keines aber bloß in der einen oder bloß in der anderen. Die Einigkeit in der Mannigfaltigkeit fordert Unterschiede, aber sie verbietet ausschließende Vorrechte.

Schon unter diesem Gesichtspunkte erhellt, daß es drittens unmöglich ist, jenen Vollendungszustand in die auch von der Prophetie, z. B. bei Ezechiel [1]), noch festgehaltenen Formen des alttestamentlichen Gesetzes mit seinen so ganz auf ausschließende Unterschiede gegründeten Verhältnissen zurückzwängen zu wollen. Ein solches Königthum und Priesterthum mit seinen besonderen äußeren Rechten und Ordnungen kann und wird es in jener Zeit der „allgemeinen Anbetung im Geiste und in der Wahrheit weder zu Garizin noch zu Moriah" nicht mehr geben. Zudem ist ja jene Gesetzgebung so ganz zeitlich örtlich bedingt, daß es einer Wiederabschaffung des einigen erfüllenden Christusgebotes der Liebe im Glauben und einer Reaktivirung des unerträglichen Joches, davon der Herr uns befreit hat (Acta 15, 10; Gal. 5, 1 ꝛc.), gleich kommen würde, wollte man jene Formen auch nur irgendwie wieder zum Ausdruck des verklärten Geisteslebens machen. Das hieße recht eigentlich den neuen Wein in morsche alte Schläuche füllen!

Vornehmlich aber ist eine jede solche Fassung der Zustände des Millenniums auf das Bestimmteste ausgeschlossen durch das gemeinsame Zeugniß des Petrus, Paulus, Johannes und nicht am wenigsten auch des Verfassers des Hebräerbriefes [2]), daß eben in der Aufhebung aller dieser Schattenbilder, der στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς oder τοῦ κόσμου die wesentliche Bedeutung des Vollendungswerkes Christi und die Geistesherrlichkeit seiner neutestamentlichen Gemeine besteht. Die Vorstellung von einem im Millennium wieder hergestellten Opfercultus [3]) irgend welcher Art verfällt in den Gesetzesirrthum der römischen Kirche, jetzt, schlimmer fast als diese, nicht nur die von Christo eingesetzten geistlichen Bundeshandlungen, die Sakramente, sondern überhaupt sein denselben zu Grunde liegendes Erlösungswerk, das Fundament der neutestamentlichen Heilsökonomie, außer Kraft und Geltung und hat Geist und Wort des neuen Testaments sonnenklar wider sich.

Hier am allermeisten erkennen wir deutlich, wie gefährlich es ist, wenn man, sei's auch in der besten Meinung, von der feinen aber festen Linie sich entfernt, welche der Offenbarungsgang Gottes selbst in der Geschichte und im Worte uns zur Richtschnur gezogen hat. Ein falsches Zuviel wird hier wie immer ein falsches Zuwenig, wie in allen, auch den feinsten, Nüancen der Aberglaube immer den Unglauben zur

---

[1]) Cf. Ez. 40, 1. ꝛc.; 42, 13. 14; 43, 18 ꝛc.; 44, 3., v. 6 ff., v. 22 u. s. f.

[2]) Col. 2, 16. 20; Röm. 14, 5; Gal. 4, 9—11; 1 Joh. 3, 23; Röm. 13, 9. 10; Hebr. 7, 11. ff., v. 18; 10, 1. 18; 5, 11 ff.

[3]) Vgl. Auberlen S. 352 — „unbeschadet des Hebräerbriefes" — ?

Digitized by Google

Seite hat, und die eigenwillige Reaktion die Revolution. Eine gesetzliche Reaktion im ungeistigen judenchristlichen Sinne ist es recht eigentlich, mit welcher wir es hier zu thun haben, und nur unter diesem Gesichtspunkt können wir den festen dogmatischen Boden gewinnen zur Orientirung in diesen Fragen. Nicht die Abweisung solcher Reaktivirung überwundener alttestamentlicher Dinge ist der Ungehorsam gegen Gottes Wort und der stolze Schwachglaube, den Jene darin sehn, sondern eben ihrem eigenen unpneumatischen und unkritischen Biblicismus müssen wir, wenn wir nicht auf den persönlichen Herzensglauben dieser Brüder sehn, sondern auf das objektive Princip als solches, diesen Vorwurf zurückgeben.

Es liegt tief im fleischlichen Wesen der Menschennatur begründet, daß ihr nichts schwerer wird, als den lauteren Geistessinn des Evangeliums, die reine Lebensherrlichkeit des θεὸς πνεῦμα ἀγάπη, wie sie im Gottmenschen aller Welt für alle Zeit offenbar geworden ist, rein zu fassen, und auch wenn sie dies durch Gottes Gnade hat thun können, sie rein zu bewahren. In immer neuen Gestalten dringt immer wieder das alte Wesen des Fleisches und des Buchstabens in das Reich des Geistes und der Gnade ein. Jede Zeit, auch die ausgezeichnetsten Epochen der christlichen Kirche und ihre größesten Vertreter, haben noch irgendwie ein Element dieser ἀσθένεια τοῦ νόμου an sich. Wir sprachen uns dies auch in Bezug auf die Reformationszeit und die Voraussetzungen ihrer Anschauung vom Heil in Christo aus. In unserer Zeit ist es, neben dem vielfachsten und ausbündigsten Wuchern antinomistisch ethnischer Irrthümer im Schooße der namenchristlichen Welt, auf Seiten der Gläubigen eine zwiefache Richtung, in welcher sich grade im Gegensatz gegen jenes antichristische Treiben eine unerkannte Neigung zu pseudochristlichem Nomismus geltend macht. Man glaubt das Fleisch noch zu sehr mit fleischlichen Waffen bekämpfen zu müssen, aber hier wie immer ebensosehr mit Unrecht, als ohne Erfolg. Die eine Richtung ist die confessionalistische und hochkirchliche, welche die ererbten Lehrformeln und Verfassungsformen als göttliches, geschichtlich gegebenes und durch Autorität und Tradition sanktionirtes Gesetz für alle Zeit so geltend machen will, wie sie in der Gründungszeit oder doch in der mehr oder weniger willkürlich bestimmten symbolisch-kanonischen Zeit der Sonderkirche ins Leben getreten sind. Ueber diese im innersten Grunde dem römischen Principe huldigende Gesetzesrichtung, welche das Evangelium durch falsche Inthronisation nachchristlich geschichtlicher Bildungen beeinträchtigt oder verdrängt, haben wir uns schon früher mehrfach ausgesprochen. In demselben Sinne aber müssen wir hier vor der äußerlich ganz entgegengesetzten, grundwesentlich aber doch verwandten Neigung warnen, in welcher die apokalyptisch chiliastische Richtung, mit mehr oder weniger Gleichgültigkeit gegen das ererbte und bestehende Gut der gegenwärtigen Sonderkirchen, alles Heil in Kirche und Staat allein vom Millennium erwartet, und dies dann in einer Weise alttestamentlich gesetzlich bestimmt, daß hier das Evangelium durch falsche Er-

Digitized by Google

hebung der Formen und Verhältnisse jener vorchristlichen Geschichtsperiode beeinträchtigt und verkümmert wird.

Die letztere Richtung scheint freilich ihren Vertretern der ersteren gegenüber dadurch im Vortheil zu sein, daß diese menschliche Geisteserzeugnisse fälschlich mit göttlicher Autorität bekleide, während sie ihrerseits eben die Fülle des ganzen „Wortes Gottes", der heiligen Schrift, zu ihrem Rechte und Ansehn bringen wollen — d. h. hier das alte Testament neben den neuen. Aber es muß erwiedert werden, daß jene Erzeugnisse christlichen Glaubenslebens, sowenig sie freilich göttliche Autorität haben, eben doch auf neutestamentlichem Boden, auf Grunde der Erfüllungszeit in Christo, also auch im Lichte des heiligen Geistes als des Geistes Christi erwachsen sind und darum auch nach ihrem Maße an der neutestamentlichen Salbungsgnade Theil haben. Das hat aber die alttestamentliche Voroffenbarung als solche nicht, und eine jede ungesichtete Geltendmachung alttestamentlicher Elemente auf neutestamentlichem Boden verletzt daher das Vollendungsreich des κύριος πνεῦμα (2 Cor. 3.) ebensosehr, als eine zu hohe Erhebung der Glaubenszeugnisse seiner auserwählten nachapostolischen Zeugen. Im Wesen und Grunde sind somit doch beide Richtungen einander wirklich gleichartig und die eine so irrig als die andere.

Beidemal wird der absolut und allein urbildliche Charakter des Evangeliums als der vollendeten menschheitlichen Gottesoffenbarung für Zeit und Ewigkeit durch falsche Zusätze aus nur relativ vorbildlichen Zeiten angetastet. Und diesem Princip gesetzlicher Reaktion entspricht darum auch in beiden Fällen die Forderung einer unrichtigen Devotion gegen Menschen und menschliche Dinge, welche als die Krone der Demuth erscheint, aber im Lichte der königlichen Freiheit der Söhne Gottes in Christo durch den heiligen Geist als eine feine und darum leicht verkennbare Mißbildung jener hohen Gnadentugend zu Tage tritt. Führt im ersten Falle eine fleischlich trotzige Selbstüberhebung bei dem gegenwärtigen kirchlichen Besitze und Bestande, nach pharisäischer Weise, zu diesem Ziele, so im zweiten ein fleischlich verzagtes Verkennen der Hand Gottes auch in diesen, freilich sehr wenig idealen Zuständen, und ein damit zusammenhängendes Sehnen nach künftigen Herrlichkeiten, ein ἐμβατεύειν ἃ οὐκ ἑωράκαμεν, nach schwärmerischer Weise, welches dann doch wieder in das Gebiet der ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα zurücksinkt, weil das menschliche Gemüth, ohne den festen Grund des Geistes in Christo, auf diesen vorzeitig erstiegenen Höhen sich nicht halten kann.

Damit ist durchaus nicht gesagt, daß nicht in beiden Richtungen, welche gerade unsere deutsche Kirche gegenwärtig in verschiedenen Kreisen bewegen, große Wahrheiten lägen, deren unsere Zeit gegenüber den mächtigen verkehrten Tendenzen antinomistischer, heidnisch weltlicher Art wirklich bedarf. Der Confessionalismus, in Bezug auf den wir dies schon früher ausgesprochen haben, bildet in dieser Beziehung den gesetzlichen Damm gegen

Digitized by Google

das rohe rationalistisch revolutionäre Princip, welches den kirchlichen Bestand offen untergraben möchte. Der Chiliasmus hat dieselbe Bedeutung gegenüber dem feineren kirchlich socialen Idealismus, welcher in dem gegenwärtigen Weltzustande eine weltförmige Verklärung von Kirche und Staat zur höheren Einheit eines christlichen Gesellschaftslebens erträumt, das allem Menschlichen und Natürlichen erst zu seinem göttlichen Rechte verhelfen soll. Und insofern diese beiden Feinde zuletzt nur einer, das uralte gottfeindliche Princip der Welt, sind, steht auch jenes doppelte Gegenzeugniß demselben als ein bei aller Verschiedenheit beider Richtungen unter sich einheitliches gegenüber.

Es ist ein ähnliches Verhältniß, wie im alten Bunde dem Weltprincipe gegenüber die Voroffenbarung theils als Gesetz im engeren Sinne, theils als Verheißung — nach deren niederer Seite — den geordneten Damm bildete. Und insofern als Gesetz und Verheißung auch in der Erfüllungsökonomie des Evangeliums ihre Plerosis gefunden und in dieser Gestalt von bleibendem Bestande sind, ist ein solches Verhältniß ein normales und der Segen beider Richtungen in seinem Maße nicht zu leugnen. Aber er ist auf der andern Seite auch nur ein relativer und ihre Wirkung zugleich eine störende, beziehungsweise gefährliche, insofern diese Richtungen eben nicht das reine Gesetz und die reine Verheißung des Evangeliums, wie sie uns auf christlich paulinischem Grunde Johannes in den Briefen und in der Apokalypse darstellt, vertreten, sondern in diesen pneumatischen Kreis alttestamentlich sarkische Momente einmischen, die nicht hineingehören und das beabsichtigte evangelische Wahrheitszeugniß nur schwächen können.

Unter diesem Gesichtspunkt können wir unsrerseits, was die hier vorliegende chiliastische Frage betrifft, zwar von Spener und Bengel die reine und einfache Idee eines bevorstehenden Millenniums, als einer Herrlichkeitszeit der Kirche oder des Reiches Gottes auf Erden in irgend einer den eben entwickelten neutestamentlichen Grundprincipien entsprechenden Gestalt auf Grunde der Apokalypse uns wohl aneignen, und hierin den vielleicht richtigeren Lehrtropus erkennen. Die Schwierigkeit, sich einen solchen Zustand näher vorzustellen, darf uns davon nicht abhalten. Auch die größeste Schwierigkeit, wie nämlich derselbe innerlich möglich — denkbar und heilsam — sei, solang die Menschheit doch noch in dem Fleische der Sünde, der sündigen adamitischen Natur, fortbesteht, ist vielleicht kein absolutes Hinderniß. Die bei den Vertheidigern dieser Lehre übliche starke Betonung des Umstandes, daß dann ja eben der Satan — sammt seinen Engeln — gebunden sein werde, kann zwar noch nicht ganz durchschlagen, wenn man nicht die gegenwärtige Wirksamkeit des Satans in einer Weise ausgedehnt denken will, welche über die Schrift hinaus geht. Zumal dann genügt dieser Satz nicht, wenn man andrerseits die Idealität des Millenniums sehr hoch spannen will. Aber dies ist eben durchaus nicht geboten, vielmehr zeigt das von der Weissagung in Aussicht gestellte letzliche Wiederhervorbrechen des Satans und der Sünde wol deutlich genug, daß der Sinn der Prophetie ein anderer ist. Man wird

Digitized by Google

sagen können, daß in jener Zeit die naturfündliche Potenz in der Menschheit ihr genügendes Gegengewicht oder Zuchtmittel immer noch an den naturhaften Leiden und Unvollkommenheiten des irdisch materiellen Zustandes finde und ebenso an den inneren Prüfungen, welche auch unter Gläubigen eben diese naturfündlichen Regungen des alten Menschen zur Genüge bereiten [1]). Auch darf ja freilich das absolute Widerstreben Einzelner, das Vorkommen von Judasseelen im Jüngerkreise, nicht ausgeschlossen gedacht werden, denn die Sünde hat eben nicht nur in der satanischen Verführung und der seit Adams Falle verderbten Natur ihre Anlässe, sondern in dem Wesen des persönlichen Geschöpfes als solchen ihre fortwährende tiefste Möglichkeit, die auch durch den gesegnetsten Zustand der christlichen Gesammtheit und der nächsten Umgebungen des Einzelnen nie aufgehoben werden kann. Das zeigt eben das Beispiel des Judas und Ananias u. A. deutlich genug, von denen Niemand wird sagen wollen, daß, weil nach der Schrift der Satan zu ihrer Sünde mitgewirkt hat, seine Verführung die einzige Ursache derselben gewesen sei, und sie ohne eine solche nicht geschehen sein würde. Eine solche Vorstellung würde das innerste ethisch persönliche Grundprincip des neuen Testamentes aufheben. Genug, wenn man sich in seinen Erwartungen von jener Periode nüchtern hält und sie im Wesentlichen nur etwa nach der Analogie besonderer Erweckungszeiten und Gnadenökonomieen der gegenwärtigen Kirchenzeit — rechter „Gemeinen" — construirt, dann läßt sich auch der von den Gegnern des Millenniums erhobene gegründetste Einwand, wie denn die Kreuzesschule von Gläubigen, die noch immer im Fleische wandeln, entbehrt werden könne, immerhin überwinden.

Aber bei all' dieser Anerkennung müssen wir *erstens* auf das Bestimmteste alle Einmischung jener alttestamentlich sarkischen Elemente von einem solchen Hoffnungsbilde fern halten, und *zweitens* werden wir, hierin dem Geiste und geschichtlichen Tropus der Brüdergemeine getreu, gerade auf dem dogmatischen Gebiete überhaupt keine allzu bestimmten Festsetzungen machen wollen, sondern das Weitere der Erfüllung selbst überlassen.

Deshalb nehmen wir das Millennium nicht in die nun folgende specielle Betrachtung auf, sondern suchen nur in Bezug auf die Wiederkunft des Herrn und das Weltende die wesentlichen Grundbestimmungen festzustellen, welche mehr oder weniger für beide eschatologische Anschauungen in Geltung bleiben. Wir begnügen uns in Geduld bei dem „leeren Rahmen" des Millenniums, wie die Apokalypse ihn aufstellt, und geben es dem Bedürfniß und der Gabe des Einzelnen anheim, sich denselben *in irgend einer principiell zulässigen Weise* nach seinem Verstande an den prophetischen und eschatologischen Geheimnissen der Schrift auszufüllen [2]).

---

[1]) Vgl. Bengel, a. a. O. S. 580.

[2]) Auf die Art, wie dies geschieht, ist es natürlich von entscheidendem Einfluß, ob man die allsichtbare Parusie des Herrn *vor* oder *nach* diesem Zeitraum denkt. Aber eben hierüber eine abschließende, wirklich sicher begründete Entscheidung zu

Digitized by Google

Halten wir nur Alle desto fester über dem Einigen, das noth ist, und sorgen wir, daß unser Keiner, es sei durch träge Befriedigung in der Gegenwart, es sei durch unruhiges Haschen nach dem Zukünftigen, gehindert werde an der Erfüllung der Hauptaufgabe, welche der Herr allen seinen Jüngern ausdrücklich und wiederholt stellt, zu wachen, daß Er uns bereit finde, wann er kommt. Denn wir wissen weder Tag noch Stunde, da des Menschen Sohn kommen wird (Matth. 25, 13.).

---

§ 79.

Die Wiederkunft Christi.

Dieselbe bildet den Abschluß des gegenwärtigen Aeons und eröffnet den der Vollendung oder bahnt denselben doch jedenfalls an. Die Zeit ihres Eintritts ist in der Schrift absichtlich verhüllt, indem sie als allezeit imminent dargestellt ist. Dies hat aber auch seine volle Wahrheit insofern, als das Wesen der Parusie aller Zeit immanent ist, im Leben der Einzelnen wie in dem der ganzen Menschheit. Die äußere Erscheinungsform, Ort und Art der Parusie, ist ebenfalls für unsere gegenwärtige Vorstellung nicht näher bestimmbar, während der wesentliche Begriff: die allsichtbare siegreiche Wiederkunft des Herrn, feststeht.

Nachdem einmal die in der alttestamentlichen Weissagung einheitlich dargestellte Siegeszukunft des Messias zur sichtbaren Wiederaufrichtung des „Reiches Israel" (Acta 1, 6.) in zwei deutlich unterschiedene Phasen seiner Wirksamkeit auseinander gelegt worden war, die erste Zukunft in der Niedrigkeit zur Begründung, die zweite in der Herrlichkeit zur Vollendung des neutestamentischen Gnadenreiches, ist es diese letztere, die Wiederkunft (Acta 1, 11.) des gen Himmel Gefahrenen oder seine Parusie (1 Joh. 2, 18; Apoc. 19, 11 ꝛc.; 1, 7.), welche für die Seinen, die jene erste Zukunft gläubig erkannt und ergriffen haben, den Gegenstand sehnsüchtiger Erwartung bildet (Phil. 3, 20 ꝛc.). Denn sie soll ihnen nicht nur ihren Herrn, den sie hienieden, auch ohne Sehen selig, im Glauben geliebt haben, sichtbar wieder bringen, sondern ihn auch als den

---

gewinnen ist schwerer, als es Vielen zu sein scheint, und wir wagen es auch in dieser Hinsicht nicht, der Belehrung durch die Erfüllung der Weissagung vorzugreifen, können also um so weniger auf specielle Erörterungen über das Millennium eingehen.

Digitized by Google

Herrn der Herrlichkeit der Welt offenbar machen und mit ihm auch sie, die Seinen, selbst in diese Herrlichkeit einführen. Die Paruſie ist für beide, das Haupt und die Glieder, wesentlich Offenbarung — ἀποκάλυψις (1 Cor. 1, 7; 1 Ptr. 1, 7; 4, 13.) — φανέρωσις — (Col. 3, 3. 4.) des jetzt in Gott verborgenen Wesens zu leibhaftiger Erscheinung.

Nach der älteren kirchlichen Vorstellung verbindet sich damit nun sofort das letzte Gericht und der Eintritt des ewigen Vollendungszustandes des Gottesreiches, nach der ältesten und neueren chiliastischen tritt zwischen beide eschatologische Vorgänge das „tausendjährige" irdische Reich der Herrlichkeit, oder es wird ein solches doch der letzten Paruſie Christi vorangehend gedacht, als eine Art von Voroffenbarung des letzten Sieges. Wir haben uns im vorigen Paragraphen ausgesprochen, wie eine solche Auffassung allerdings nur an der Apokalypse, in ihr aber auch einen nicht unbegründeten Halt im neuen Testamente hat, und, sofern nur das specifisch „Israelitische", richtiger Jüdische, dieses Herrlichkeitsreiches, worauf die alttestamentliche Weissagung führt, nach Geist und Wort des neuen Testaments in Lehre und Weissagung zur rechten evangelisch pneumatischen Plerosis gebracht wird, gegen ein solches Uebergangsstadium eines Christusreiches von umfassend menschheitlicher Verklärungsherrlichkeit schon auf Erden nichts Wesentliches und Entscheidendes einzuwenden ist. Aber in Anbetracht der exegetischen Unsicherheit aller solcher Combinationen und in noch ernstlicherer Geltendmachung des auch von Auberlen (S. 330) anerkannten Kanons — daß „die Zustände dieses kommenden Reiches nicht über die Keuschheit des Schriftwortes hinaus ins Detail auszumalen sind" wollten wir auf diesen Gegenstand nicht näher eingehn. Wir bleiben daher hier stehn bei der Paruſie, als dem jedenfalls in der einen oder anderen Weise entscheidenden Wendepunkte in der Geschichte des Reiches Gottes. Führt die chiliastische Anschauung in beiden Formen immer auf eine Art von doppelter Paruſie, so lassen wir die näheren Verhältnißbestimmungen hierüber ganz zur Seite und nehmen den großen Vorgang so, wie ihn die neutestamentliche außerapokalyptische Weissagung übereinstimmend und in einheitlicher Gestalt zeigt.

Danach ist soviel gewiß: Die Paruſie des Herrn bringt den Gläubigen und Getreuen die Verwandelung, oder die Auferstehung zur Herrlichkeit, ist also ihrer wesentlichen Bedeutung nach auf jeden Fall das Ende des gegenwärtigen Aeons, der Zeit des nur im Erliegen siegenden Kreuzreiches Christi auf Erden, der Uebergangspunkt vom Glauben und Dulden der Liebe zum Schauen und Herrschen derselben in Gemeinschaft mit Christo, dem Haupte der Gemeine (1 Theſſ. 4, 16 ff., 1 Cor. 15, 51).

Dieser entscheidenden Bedeutung des Vorgangs entspricht es vollkommen, wenn demselben nach dem durchgängigen Zeugnisse der neutestamentlichen Weissagung, als geschichtlich organische Voraussetzung der Siegeszukunft des Herrn, Zeiten schwersten Kampfes der Gemeine mit der feindlichen Welt und einer immer schärferen Scheidung zwischen Guten und Bösen, Christen und Widerchristen in der Menschheit, die „Wehen des Messias"

Digitized by Google

nach Matth. 24, 8., vorangehen. Schon die Geschichte der heidnischen Völker, namentlich derjenigen, welche mit der Offenbarung, auch nur der alttestamentlichen, in Berührung gekommen sind, aber die der anderen ebenfalls, zeigt, wie der gegebene Zustand des natursündlichen Gemeinverderbens der Menschheit sich in jedem einzelnen Lebenskreise — wie in den Einzelnen ja auch — mit innerer Nothwendigkeit ausreifend entwickelt, und die Abwendung von der mehr und mehr erkannten Wahrheit von Stufe zu Stufe immer tiefer in die Sünde führt. Das gilt nun zwiefach gegenüber dem vollen und entscheidenden Lichte des Evangeliums (1 Joh. 3, 19.). Wie daher während Jesu Leben und Lehren auf Erden sich die Gottesfeindschaft der Welt, zumal des verhärteten Theiles von Israel, sichtlich steigerte, bis sie den Heiligen Gottes an das Kreuz brachte, so muß mit gleicher innerer Nothwendigkeit das diabolische Princip der Sünde sich in fortwährender Steigerung schärfen und ausbilden an dem fortgehenden Zeugniß der Gemeine Christi auf Erden in Wort und That.

Wie der Satan den Herrn in jener ersten entscheidenden Versuchung zuerst noch in heuchlerischer Beziehung auf den messianischen Beruf zu fällen suchte, zuletzt aber mit dem offen widergöttlichen Angriff hervortrat, so muß und wird auch die Gemeine Christi einer immer härteren Bekämpfung entgegengehn, erst durch ein mit der fleischlichen Welt verbündetes nicht minder fleischliches und mehr und mehr diabolisches Pseudochristenthum, — jene allverführende Hurengestalt der Apokalypse, die falschen Propheten und Heilande anderer Weissagungen (Apoc. 17, 1 ff.; Matth. 24, 11. 24; 1 Joh. 2, 18 ff; 2 Thess. 2, 3. (ἐξαπατᾶν, parallel der πλάνη, dem ψεῦδος.); cf. 2 Cor. 11, 13. 14.) — dann, nach dem Sturze auch dieser heuchlerischen Truggestalt durch die zur rohen Thierheit ausgebildete Fleischesmacht der Welt, von Seiten dieser selbst in einer offen antichristischen, unverhohlen diabolischen und widergöttlichen Empörungsgestalt (Apoc. 17, 16 ꝛc.; c. 19, 19; 2 Thess. 2, 3. 4). Das Synedrium hatte Jesum „zur Ehre Gottes" verurtheilt, — der Heide schlug ihn ans Kreuz; Israel vergoß das erste Märtyrerblut in der Gemeine des Herrn und stachelte allenthalben die Heiden gegen sie auf, — die römischen Imperatoren gedachten das Evangelium in Strömen von Christenblut zu ersäufen. Darum fiel das verworfene Jerusalem unter den Streichen derselben römischen Imperatorengewalt, aber ebenso diese selbst unter späteren Gottesgerichten durch fremde Völkerströme. Dies sind nicht nur die geschichtlich psychologischen Grundlagen der paulinischen und johanneischen Weissagungen, sondern auch die gottgeordneten Typen der eschatologischen Vorgänge, welche sie in Aussicht stellen [1]).

Die große Trübsal, — θλῖψις (Matth. 24, 9; — cf. 2 Thess. 1, 4 ꝛc.; — u. 21 ff.) — welche der Herr weissagt, wird sammt dem dadurch herbeigeführten großen Abfall — πλάνη; ἀποστασία (Matth.

[1]) Vgl. die geschichtlichen Verbindungszüge zwischen dem Anfange und Ende bei Auberlen S. 318.

Digitized by Google

24, 12. 24; 1 Tim. 4, 1.) — ihre Ursache in diesen letzten Gewaltanstrengungen des Weltfürsten haben, Christi Reich zu stürzen. Paulus stellt namentlich die letzte Gipfelung und persönliche Concentration der gottfeindlich satanischen Macht im Menschen der Sünde und des Verderbens, dem offenen Widersacher und Empörer, der in seiner weltbeherrschenden Machtherrlichkeit — wie jene römischen Imperatoren schon — sich zum sichtbar anzubetenden Gotte selbst macht, auch als eine Art „Paruſie" von furchtbarer und wunderbarer Art dar (2 Thess. 2, 9; cf. ἀποκαλύπτεσθαι ibid v. 3. 8.). Und sie ist es. Wie in Christo bei seiner Wiederkunft der Vater, der wahrhaftige Gott und das ewige Leben, mehr noch als in den Tagen der ersten Zukunft, sichtbar erscheint, so tritt hier unmittelbar zuvor in einem ihm absolut hingegebenen Menschen, als König seines gleichartigen Reiches, der Satan, der eigentliche Fürst der Welt und Widerchrist, als der falsche Gott dieser Welt sichtbar auf. Und so muß es sein, denn es muß bis zur letzten Entscheidung alles Verborgene und Unentwickelte zu voller leibhaftiger Ausgestaltung ausgereifen, um dann in diesem Lichte der vollendeten Thatoffenbarung sein selbst durch das Richterwort des erscheinenden Herrn sein nicht weiter erst zu motivirendes Urtheil zu empfangen, die Welt zur Verdammniß, die Gemeine zur Seligkeit (1 Cor. 11, 32; 2 Thess. 1, 7 ff.; 2, 8; Apoc. 19, 8. 9; 2 Thess. 1, 10 ff.).

Darin liegt aber auch, daß diese Gipfelung der Feindesmacht zugleich deren Ende und die letzte Trübsalszeit vor der Paruſie eine verhältnißmäßig kurze ist. Mitten in das in seinem Siegesrausche sorglose Welttreiben hinein tritt die plötzliche Katastrophe, die Paruſie (Matth. 24, 22. 27; Luc. 17, 26 ff.; 2 Thess. 2, 8.).

Ja selbst für die Gläubigen behält dies große Ereigniß mehr oder weniger den Karakter des Plötzlichen und bleibt rücksichtlich der speciellen Zeitbestimmung immer ungewiß. „Wie ein Dieb in der Nacht" erscheint der Herr (Matth. 24, 36. 43; Luc. 12, 39; 1 Thess. 5, 2. 4; 2 Ptri. 3, 10; Apoc. 3, 3; 16, 15.). Zwar ist dies Bild zunächst ohne Zweifel im Blick auf die Welt gewählt, welcher der Erscheinende dann so plötzlich und völlig alle ihre Scheingüter nimmt, aber es wird doch auch den Gläubigen oft und nachdrucksvoll vor Augen gestellt. Dies ist pädagogisch nothwendig, weil auch sie so leicht träge werden und dadurch in Gefahr des Abfalls gerathen. Sie sollen und müssen lernen wachen (Matth. 25, 6. 13; 24, 42 ff.). Darum gibt der Herr ausdrücklich und absichtlich keine näheren Zeitbestimmungen in Bezug auf sein Kommen, und hat auch den Aposteln solche sowenig offenbart, daß sie dasselbe, zumal anfangs, selbst noch erleben zu können meinten. Es war dies nahe Erwarten der Paruſie auch wirklich nach der Art, wie Jesus darüber geredet hatte, für die damalige, namentlich die frühere apostolische Zeit (vor dem Jahre 70) das geschichtlich Natürliche, aber in gewissem Sinne ist es eben auch für alle Zeit das pädagogisch Nothwendige und Heilsame.

Digitized by Google

Eine solche Darstellung ist aber darum auch sittlich möglich, nicht Unwahrheit, wie eine oberflächliche Betrachtung leicht meint, sondern vielmehr bei aller äußeren Unrichtigkeit der Erwartungen für die einzelnen Epochen bis zur letzten, doch im tieferen Sinne Wahrheit, weil die Parusie ihrem Begriffe nach, also wesentlich und praktisch gefaßt, zu aller Zeit imminent ist (1 Petri 4, 5.). Sie ist dies dadurch, daß die fortschreitende Verwirklichung der Idee der Parusie aller Zeit, d. h. dem ganzen Verlaufe der Menschheitsgeschichte bis zu ihrem Ende immanent ist. Dies gilt theils für den Einzelnen im Bereiche des verkündigten Evangeliums, sofern sein Tod ja in praktischer Beziehung für ihn wesentlich die gleiche Bedeutung hat. Dem Unbekehrten ist er Gericht, dem Gläubigen die „Heimholung zum Herrn", der Uebergang vom Glauben zum Schauen. Nur die formale Vollendung durch die Auferstehung fehlt dabei noch. Dasselbe gilt anderntheils aber auch für die Gesammtheit des Geschlechtes, zumal der Christenheit und ihrer Geschichte, sofern von der Zerstörung Jerusalems an, welche als das Gericht über die alttestamentliche Oekonomie in so bedeutungsvollem typischem Verhältniß zu diesem Ende der neutestamentlichen Kirchenzeit steht, fortwährend ähnliche Vorerfüllungen der Weissagung in verschiedenen Epochen und Gebieten aufeinander gefolgt sind und noch immer folgen. Man denke an die Völkerwanderung, die Angriffe der Araber und Mongolen, den schwarzen Tod, die Türkennoth, den dreißigjährigen Krieg, die Revolutionsperiode. In diesem Sinne ist die Weltgeschichte allerdings, wenn auch nicht das Weltgericht, so doch immer schon ein organisch sich entfaltendes Weltgericht und eine stufenweise immer vollständigere Erfüllung der Weissagungen des Herrn über die Bedingungen seiner Wiederkunft.

Nur durch dieses ächt prophetische, pneumatische Verständniß des Verhältnisses zwischen Weissagung und Erfüllung kann Christi gewaltiges Wort von der Wahrheit seiner Weissagung überhaupt und seiner Aussage auch über den Zeitpunkt ihres Eintretens richtig gefaßt werden (Matth. 24, 35; vgl. v. 4—31; u. v. 32—34; cf. Cap. 16, 27. 28; 10, 23; 26, 64.). Das damals lebende Geschlecht, (γενεὰ) hat mit der Zerstörung Jerusalems, zumal für seinen — alttestamentlich israelitischen — Kreis, in welchem Jesus die Worte zunächst sprach, den wesentlichen Anfang, das wesentliche quid des Bevorstehenden erlebt, wenn auch nicht das umfassende totum desselben, aber dies erlebt kein Zeitgeschlecht, auch das letzte nicht, weil zu diesem totum eben auch die früheren Erfüllungen der Weissagung mitgehören. Es kommt auch hier an auf die richtige Erfassung des Verhältnisses von Idee und Erscheinung, Wahrheit und Wirklichkeit, Ewigkeit und Zeit, der organischen Explication und Immanenz der ersteren in der anderen, auf das richtige Verständniß der Fundamentalbestimmtheit des göttlichen Waltens in der Geschichte und entsprechend der offenbarungsmäßigen und speciell der prophetischen Anschauung von demselben. Will man dagegen der scheinbaren Schwierigkeit der Hauptstelle in Matth 24. dadurch aus dem Wege gehn, daß man das fragliche γενεὰ entweder, wie die Einen, z. B. Lange, von dem „Volke"

Digitized by Google

der Gläubigen, der ἐκκλησίαι im Sinn von Matth. 16, 18., oder wie die Anderen, z. B. Stier und Auberlen, vom Volke Israel verstehn, so hat man nicht nur den sonstigen Gebrauch von γενεὰ (z. B. c. 23, 36. vgl. v. 35 und die ganze Stelle.) und den Zusammenhang gegen sich, der weder auf den einen noch auf den anderen Gedanken führt, — und auf den zweiten, der sich sprachlich noch eher vielleicht rechtfertigen ließe, am allerwenigsten! — sondern man gewinnt obendrein gar nichts, weil die anderen angeführten Stellen aus Matth. 10. 16. 26. den von uns geltend gemachten Auslegungskanon um nichts weniger fordern. Es ist auch hier wieder nur die falsche buchstäbliche Fassungsweise der prophetischen Aussagen, welche das rechte Verständniß hindert, und auf exegetischem wie dogmatischem Gebiete so üble Folgen hat. Dagegen vermögen wir im Lichte einer im ethischen und noëtischen Sinne wahrhaft pneumatischen Fassung dieser Geistesoffenbarungen klar und sicher zu erkennen, wie die Zukunft des Herrn und das Ende dieses Weltlaufes ebensosehr mit bewußter göttlicher Liebes-Weisheit als mit voller Geistes-Wahrheit allenthalben in der Schrift als nicht fern bezeichnet, und die entgegengesetzte Betrachtungsweise vielmehr bestimmt getadelt wird (Matth. 24, 48.).

Dies schließt nun aber nicht aus, daß der Gläubige als solcher, sofern er im Glauben und Geiste die heilige Schrift liest und die Zeichen der Zeit prüfend ermißt, unter Umständen auf ein relatives noch Fernsein des letzten Tages im engeren Sinne schließen kann und darf. Das thut ja der Apostel Paulus selbst, weiset die Seinen eben dazu an und warnt sie ausdrücklich vor Verführung in dieser Hinsicht, sowie vor den jener trägen Gleichgültigkeit entgegengesetzten Abwegen praktischer Art, welche sich mit einer Erwartung der Parusie verbinden (2 Thess. 2, 1 ꝛc.; c. 3, 11.). Alle richtigen Schlüsse der Art ruhen auf dem Verständniß des organisch ökonomischen Karakters, der den Entwickelungsgang der göttlichen Reichsgeschichte durch und durch kennzeichnet, und auf den auch der Herr selbst in diesem Zusammenhang ausdrücklich hinweist: Matth. 24, 32. 33; ὅταν ꝛc. So sieht Paulus an der angeführten Stelle zwar das Geheimniß der Bosheit schon im Geheimen sich regen, aber noch ist seine Gipfelerscheinung nicht zur Offenbarung gekommen, denn noch ist der Widerhalter oder das widerhaltende Princip — ὁ κατέχων, τὸ κατέχον, v. 7. 6. — nicht beseitigt. Was dieser Damm gegen das sündfluthmäßige Durchbrechen der ἀνομία ist, sagt er nicht, man kann aber nach Röm. 13, 1 ꝛc. wie nach den Erfahrungen des Apostels Paulus laut der Apostelgeschichte doch wol nicht zweifeln, daß er die bürgerlich sittliche Rechtsordnung des Staates, als äußerer Gottesstiftung neben der innerlich-geistigen der Gemeine meint. Wie das Ende des gegenwärtigen Weltlaufes zuerst dadurch herbeigeführt wird, daß im Schooße der letzteren, der Kirche, das pseudochristliche Hurenwesen den reinen Karakter der Braut des Lammes, des Weibes, immer mehr befleckt und verdrängt, so zuletzt dadurch, daß im Staate als dem Träger der sittlichen Grundordnung des Menschenlebens statt dessen die rohe Thierheit der Selbstsucht, sei es eines Einzelnen oder der Masse, in Wahrheit aber in beiderlei

Digitized by Google

innerlich doch zusammengehöriger Gestalt, als offen antichristliche Emancipation von aller göttlichen und menschlichen Ordnung sich gewaltthätig durcharbeitet.

Im römischen Cäsarenthum der altchristlichen Zeit war die monarchisch despotische Gestalt dieses Princips schon sehr ausgebildet, dasselbe blieb aber immer noch durch die traditionelle Rechtsordnung Roms wenigstens einigermaßen gebunden. Gegenwärtig, in der Revolutionsperiode, überwiegt ebenso die demokratisch anarchische Gestalt, und die durch das Christenthum nothwendig herbeigeführte Verinnerlichung aller Begriffe und Befreiung aller Verhältnisse arbeitet diesem ohnehin noch furchtbareren Feinde, weil er einmal die Wahrheit in die Lüge verkehren will, so außerordentlich in die Hände, daß wir uns des Eindrucks weniger denn je erwehren können, die „letzte Zeit" sei nahe herbeigekommen.

Eben dahin weisen uns auch die anderen Weissagungsworte des Herrn und des Paulus in Bezug auf den Fortschritt des Reiches Gottes selbst mitten unter diesen weltgeschichtlichen Gährungen, von der Predigt des Evangeliums an alle Völker und der Bekehrung zuletzt auch Israels (Matth. 24, 14; Röm. 11, 25.). Der enorme Fortschritt der ersteren seit hundert Jahren zeigt, daß die Geschichte ihrem Ende zueilt, und wir können im Blick auf die allgemeinen zeitgeschichtlichen Verhältnisse der Gegenwart leicht vermuthen, daß der Lauf des Evangeliums mit immer rascherem Schritt in der kommenden Zeit sich fortsetzen werde. Grade die im Centrum der christlichen Welt sich zuerst ausbildenden antichristlichen Tendenzen und die in Folge davon bevorstehenden Verfolgungen der Gläubigen werden ohne Zweifel in der Zukunft, wie einst am Anfang der Gemeine (s. Act. 8, 4; 11, 19 ff.) und ähnlich in allen späteren Epochen der Art, ein Hauptfaktor zu dieser um so rascheren Evangelisation aller Völker sein. Ein anderer äußerer sind die durch den Fortschritt der Civilisation so ungeheuer vermehrten Mittel und Wege der Communication mit allen Punkten der Erde. Auf der andern Seite aber zeigen uns die angeführten Worte Christi und des Apostels Paulus, besonders das zweite, daß wir auch das Ende noch nicht allzu nahe zu erwarten haben. Denn noch ist in der Heidenwelt viel zu thun und Israel verharrt noch umsomehr in seiner Verstocktheit, weil vor der Hand die allgemeine Civilisation und Toleranz seinen Exilsstand äußerlich immer mehr zurücktreten läßt, ja fast vergessen macht. Umsomehr hat dann jeder Einzelne, wenn er auch für seine Person die Parusie des Herrn kaum mehr zu erleben hofft, sich in gleicher Weise nüchtern und wachend zu rüsten auf seine Heimholung zum Herrn. So scheint auch Paulus in der späteren Zeit seines Lebens die früheren Hoffnungen in Bezug auf das Erleben der Wiederkunft des Herrn nicht mehr gehegt zu haben. In seinen späteren Briefen (Philipp. 1, 23; 2 Tim. 4, 7. 8.) spricht er nur vom Abscheiden und bei Christo Sein nach siegreich vollendetem Zeugenlaufe [1]).

[1]) Man darf dagegen nicht einwenden, daß eine apostolisch prophetische Erkenntniß oder Aussage eine solche Wandelung nicht zulasse. Dies gilt nur dem wesentlichen

Digitized by Google

Wir wiesen schon früher darauf hin, wie unter praktischem Gesichtspunkte diese doppelte Aussicht auf das Ende der irdischen Gnaden- und Prüfungszeit ganz die gleiche Bedeutung hat, und insofern bedarf grade der im Glauben forschende Christ nicht der fortwährend allernächsten Erwartung der Parusie.

Wenn unter diesen Umständen und in Einklang mit des Herrn ausdrücklichem Zeugniß (Matth. 24, 36), die Zeit der Parusie, unbeschadet aller relativen Bestimmungen, die sich auf Grunde der Schrift und Geschichte geben lassen, uns in letzter Instanz immer unbekannt bleibt, so ist uns Ort und Art, die gesammte äußere Beschaffenheit und Bestimmtheit dieses Vorgangs, noch viel mehr geheimnißvoll. Dies gehört ganz eigentlich in das Gebiet des äußeren quomodo, in welchem, wie bei allem Gotteswirken, zumal allem wunderbaren, wie auch die sichtbare Wiederkunft des Herrn ist, das für uns Unbegreifliche liegt.

Nach dem Ort der Parusie im irdisch räumlichen Sinne können und dürfen wir am wenigsten fragen. Sie ist ja ihrer wesentlichen Bedeutung nach und nicht minder nach dem ausdrücklichen Zeugniß der Schrift (Luc. 17, 24; Matth. 24, 30.) ein allen Menschen auf dem ganzen Erdkreise zu gleicher Zeit unmittelbar wahrnehmbares Ereigniß. Darum erscheint der Herr nicht auf irgend einem Punkte der Erde, — eine buchstäbliche Deutung alttestamentlicher Stellen wie Sach. 14, 4. in diesem Sinne würde deren wahre Bedeutung gänzlich verfehlen — sondern thronend auf „den Wolken des Himmels", und dahin sollen ihm die Auferstandenen und Verwandelten „entgegengerückt" werden, wie auch schon das geheimnißvolle Vorzeichen des nahenden Königs, das σημεῖον τοῦ υἱοῦ τ. ἀ. ein Zeichen „am Himmel" ist (Matth. 26, 64; 24, 30. 31; 1 Thess. 4, 15—17.). Eine solche allsichtbare Erscheinung kann nicht unter die

---

quid, aber nicht den speciellen Bestimmungen des quomodo, unter welchen Begriff der Zeitpunkt, also auch das Verhältniß des Individuums zu dem Vorgange, durchaus fällt. Abgesehen von dem Zeugniß des Petrus über die Stellung der alttestamentlichen Propheten in dieser Hinsicht (I. 1, 11.) legt Paulus selbst für diese seine relative Ungewißheit über die ihm bevorstehenden Schicksale sehr deutlich Zeugniß ab durch die Art, wie er in dem eben erwähnten Philipperbriefe davon spricht, vgl. c. 1, 25; und 2, 24. neben 2, 17. Was er gewiß weiß, ist nur, daß er unter allen Umständen nicht zu Schanden werden, sondern den Sieg behalten wird: 1, 19 — 21; vgl. Act. 20, 22: μὴ εἰδώς. Selbst das οἶδα in v. 25. dürfte dem in der letztgenannten Philipperstelle nicht ganz gleich zu stellen sein, nicht nur, weil es sich eben auf etwas Zeitliches, Aeußeres bezieht, sondern hauptsächlich wegen 2 Tim. 4, 20., wo der Apostel in seiner zweiten Gefangenschaft sagt, daß er — offenbar vor Kurzem — in eben dem Milet gewesen sei, wo er jene Worte an die Aeltesten von Ephesus sprach. Was Ephesus selbst betrifft, heißt es allerdings v. 12 auch hier ἀπέστειλα, wie Acta 20, 17 πέμψας, aber die Aussage in v. 25 dieses Capitels geht nicht bloß auf die ephesinische Gemeine. Es kann sehr wohl der Fall sein, daß der Apostel dieselbe damals nur in dem allgemeinen prophetischen Bewußtsein that, daß die Zeit seiner freien und dauernden Wirksamkeit in diesen Gegenden nun zu Ende gehe, wie dies wirklich der Fall war. Sein Blick auf die bevorstehende (dreifache) Gefangenschaft wäre dann nur ein ähnlicher Wesensblick der Geistes und der Wahrheit gewesen, wie der der alttestamentlichen Propheten in Bezug auf die — doppelte — Zukunft des Messias.

Digitized by Google

gewöhnlichen Gesetze des irdisch räumlichen Sehens und Seins fallen, sondern ist ihrer Natur nach selbst das höchste σημεῖον, Wunder, unmittelbare Selbstoffenbarung des Ueberirdischen in der irdischen Sphäre. Nach dem, was wir früher über die Leiblichkeit des verklärten Christus überhaupt bemerkt haben, versteht sich dies auch ganz von selbst. Wie er schon jetzt an den verschiedensten Orten der Erde geistleiblich in und bei den Seinen *ist*, und in den verschiedenen Wohnungen des Vaters im Himmel vor den Vollendeten und Engeln auch geistleiblich *erscheint*, von ihnen *gesehen* wird, so wird er auf dieselbe Weise auch bei der Wiederkunft für alle Menschen auf Erden in den Wolken *sichtbar* sein, weil er jetzt auch für sie in dieser Allenthalbenheit *gegenwärtig sein* wird, welche er bisher nur in und bei den Seinen hatte. Freilich ist diese Gegenwärtigkeit und Erkennbarkeit auch vor der Welt, für sie, als ungläubige, dem Wesen und Inhalte nach eine ganz andere, als die Immanenz in den Seinen durch den heiligen Geist, ist eine nur äußere, ihr durchaus transcendente. Aber formal genommen, als bloß metaphysische Bestimmung, dürfen wir die Parallele doch geltend machen. Damit ist aber auch gesagt, daß diese bei der Paruste bevorstehende Gegenwärtigkeit des Gottmenschen ebenso wenig eine im irdischen Sinne lokale ist, als die andere, vielmehr ebenso wie diese für unser jetziges Erkennen unbegreiflich, Wunder, bleibt.

Damit haben wir bereits auch die *Art* seiner Erscheinung unter diesen Begriff gestellt. Dann werden wir aber in dieser Beziehung die weiteren Züge der Beschreibung nicht im buchstäblichen Sinne premiren können. Blitz, Feuerflammen, Posaunen, Ruf des Erzengels, Feldgeschrei (2 Thess. 1, 8; 1 Thess. 4, 16) —, diese begleitenden Erscheinungen sind schon ihrer unmittelbaren Form nach, wie die genannten Stellen sie schildern, von der Art, daß wir nur *Hieroglyphen* darin finden dürfen, welche eine verständige Betrachtung als solche stehen läßt, bis das Unaussprechliche (2 Cor. 12, 4.) sich in minder unvollkommener Gestalt bei der Erfüllung selbst aussprechen wird. Es ist hier ganz dasselbe am Endpunkte dieses Aeons, wie am Anfang der Menschengeschichte mit der Schöpfung und dem Urstande. Das Entstehen und die Vollendung der Welt hüllt sich in ein göttliches Geheimniß oder vielmehr dieses tritt, während es in dem zwischen diesen Punkten liegenden Geschichtsverlaufe nur als der währende verborgene Grund des endlichen Erscheinungslebens in dessen Tiefen das Leben und Bestehen desselben wirkt, beidemal offener und durchgreifend hervor.

Ist es so bewandt mit der Paruste, so wird, falls wirklich ein irdisches Millennium eintritt und zwar ihr folgt, dieses ein zu gleicher Zeit doch wiederum überirdisches, vielfach auf anderen Bedingungen als die gegenwärtigen beruhendes sein, und damit ist gegeben, daß wir es um so weniger wagen wollen und sollen, dessen Geheimnisse vor der Zeit zu enthüllen. Dasselbe gilt von der Verwandelung der Lebenden und der Auferstehung der Todten (vgl. § 76.), mag man diese nun in doppelter Gestalt setzen, oder nicht. Zumal wenn wir, was die Auferstehung be-

Digitized by Google

trifft, dabei stehen bleiben, daß das eigentliche Samenkorn des Auferstehungsleibes eben der Zwischenleib der Seele ist und nicht die verwesten Reste des materiellen Leibes, fällt das Wie dieser Entfaltung so gänzlich außer den Bereich unserer Erkenntniß, daß jeder Versuch der näheren Erklärung von selbst in sich zusammen fallen müßte. Aber auch die Verwandelung der nicht Gestorbenen bleibt, wie wir uns ausgesprochen haben, so sehr alle inneren Gründe aus der Lehre von der Schöpfung und der Erlösung gerade auf einen solchen Ausgang Derer hinführen, welche der Tod hienieden nicht mehr trifft, doch immer in das gleiche Geheimniß für unser jetziges Denken gehüllt.

Uebrigens wird eine solche Verwandelung, wenn einmal noch nach der Parusie des Herrn ein Millennium auf Erden statuirt wird, gar nicht als eine bloß einmalige gedacht werden können, sondern dann würde für diese ganze Periode eben diese Weise des Uebergangs aus dem irdischen in den himmlischen Zustand die geordnete sein müssen. In diesem Sinne würde dann eine „successive Auferstehung", welche von Manchen in anderem Sinne und anderer Stellung gedacht wird [1]), allerdings zu behaupten sein, und es hat das um so weniger Schwierigkeit, wenn wir uns die irdischen Verhältnisse und Zustände in einer solchen Herrlichkeitsperiode nach der Parusie jedenfalls in einer wenigstens auf irgend welche Weise paradiesartigen Potenzirung zu denken haben würden. Kann auch die Schwachheit und Leidentlichkeit des irdisch-materiellen Lebenszustandes im Zusammenhang mit der noch immer nicht aufgehobenen Sünde nicht weggedacht werden (cf. § 78.), so können, ja müssen doch in einem solchen verklärten Reiche der Gnadenherrlichkeit Kräfte, wie in ethischer, so auch in metaphysischer Hinsicht zur Ueberwindung des Todes in beiderlei Gestalt wirksam gedacht werden, welche die Blüthe ihrer Wirksamkeit am Schlusse des Verklärungslaufes der Einzelnen, nachdem sie „geheiligt sind durch und durch", in einer solchen Verwandelung zur höheren himmlischen Herrlichkeit entfalten. Diese Periode wäre dann recht eigentlich das „erfüllte" Paradies, die Restauration der ursprünglichen Idee Gottes für die Erde als Wohnstätte seiner mündig gewordenen Söhne und Töchter, wenn auch in der modificirten Gestalt, welche die nun einmal wirklich gewordene Sünde und deren noch immer fortdauernde Nachwirkung mit sich bringt, bis endlich der letzte Schlußpunkt dieser gegenwärtigen Schöpfung eine neue ewige Welt mit ihrer absoluten Herrlichkeit heraufführt.

Diesen entscheidenden und letzten Wendunkt bildet dann das Weltgericht (§ 77.). Bei diesem läßt sich die äußere Seite schon darum in keiner Weise näher bestimmen, weil wir eben nicht einmal die unmittelbaren Antecedentien desselben, mit oder ohne Millennium, nach dieser Seite hin zu durchschauen vermögen. Was die Schrift gibt, sind auch hier nur

[1]) Bengel führt (S. 584.) Nic. Selnecker, „einer von den Theologen, die an der Concordienformel gearbeitet haben" dafür an, ohne jedoch selbst näher darauf einzugehn. Auch Zinzendorf hat mitunter diese Ansicht ausgesprochen.

Digitized by Google

abermals prophetisch concrete, mehr oder weniger symbolische Anschauungen, die das eine Mal so, das andere Mal anders geformt, nicht einmal unter sich in näherem Einklang stehen. Die Weissagung in paraboliſcher Form Matth. 25 gibt eine Scheidung der Menschen — von Auferstehung ist nicht die Rede — unter dem Bilde des Hirten und seiner Heerde, dann einen dramatisch-concreten Dialog. Apoc. 20 redet von dem Thron und den Büchern, und läßt die Entscheidung nach dem Inhalte der letzteren ergehen. Abermals Hieroglyphen des Geistes für den Geist und dessen Wesensverständniß im praktischen und begrifflichen Sinne. Die äußere und formale Beschaffenheit aber bleibt auch der Gnosis des Geistes und Glaubens, als stückwerklicher, in diesen Räthselworten noch verhüllt.

Es gilt in Bezug auf den gesammten Inhalt dieses unseres zweiten Abschnittes, die Eschatologie nach ihrer kosmisch-geschichtlichen, metaphysisch-formalen Seite: Selig, wer sich nicht ungläubig ärgert, wie am Stückwerck der Offenbarung überhaupt, so insonderheit an den Räthselworten und Spiegelbildern, in welchen diese Winke auf die Zukunft des Reiches Gottes und seine Vollendung uns in der Schrift entgegentreten. Und ebenso: Wohl dem, welcher sich durch deren geheimnißvollen Reiz nicht so fesseln läßt, daß er über der kindlichen Freude an diesen Strahlen künftigen Lichtes in kinderhaft abergläubigen Vorwitz hineingeräth, der mehr wissen will, als uns für die Zeit nach Gottes Liebesweisheit beschieden ist, und, deren Absicht bei all' seiner scheinbaren Gläubigkeit für seine Person vereitelnd, über solchen Fragen vergißt, seine Seligkeit, das Eine, was noth ist, zu schaffen und zu bewahren.

Digitized by Google

§ 80.

Das Ende dieser Welt und die Hoffnung der neuen.

Die Art und Weise des schließlichen Uebergangs von dem irdisch zeitlichen Weltzustande zu der ewigen Herrlichkeit des neuen Himmels und der neuen Erde ist für uns im Einzelnen ebensowenig bestimmbar, wie die Beschaffenheit dieses letzten Vollendungsreiches Gottes in Christo. Dagegen ist gewiß und klar, daß das Wesen desselben besteht in der vollendeten Gemeinschaft der gesammten versöhnten und verklärten geschöpflichen Welt mit Gott in Christo durch den heiligen Geist und Aller unter einander in Gott. Die sogenannte ἀποκατάστασις πάντων könnte höchstens als eine geheimnißvolle Möglichkeit Gegenstand christlicher Hoffnung sein, aber sie hat die Schrift doch weder dem Wortlaute noch dem Lehrzusammenhange nach wirklich für sich; dagegen läßt dieselbe dem Gedanken einer endlichen Vernichtung der Verdammten Raum.

Schon die alttestamentliche Weissagung stellt am Ende der irdischen Weltentwickelung „einen neuen Himmel und eine neue Erde" in Aussicht (Jes. 65, 17) und die neutestamentliche nimmt diese Verheißung auf. Allerdings ist in der ersteren irdische Herrlichkeit und himmlische nicht näher unterschieden, und wenn wir jene in einem Millennium reicher ausgestaltet denken, so liegt darin ein bedeutungsvoller Uebergang zwischen dem Jetzt und Einst, der Zeit und Ewigkeit. Aber auch dann fordert die letztere doch immer noch einen ganz anderen Zustand der Dinge, als ihn das irdische Diesseits selbst in der höchsten Idealgestalt seiner Verhältnisse bieten kann. Darum dürfen wir freilich auch jene prophetische Formel vom neuen Himmel und der neuen Erde nicht im äußerlich buchstäblichen Sinne nehmen, sondern der hier nur symbolisch-concret ausgedrückte Gedanke kann kein anderer sein, als der, daß Himmel und Erde, die jetzt Gegensätze sind, welche einander in gewissem Sinne ausschließen, sich dann gegenseitig durchdringen, eine vollendete Lebenseinheit bilden werden. Dies deuten schon die apokolyptischen Bilder von diesem letzten Vollendungszustande an, wenn dort das neue Jerusalem vom Himmel herniedersteigt, und Alles neu gemacht wird, wenn weder Sonne und Mond, noch Tempel in dieser Stätte der Vollendung ist, sondern Gott der Herr und das Lamm — der Vater im Sohne durch den heiligen Geist — das Alles selbst ist in der unmittelbaren Allgegenwart und Allwirksamkeit seiner δόξα, mit welcher er sichtbar thront unter den Seligen, die sein Angesicht schauen und ihm dienen, und mit ihm herrschen in alle Ewigkeit (c. 21, 2 ff., 22 ff., 22, 3 ff.).

Digitized by Google

So gewiß dies Alles noch in irdisch-bildlicher Rede gesprochen ist — das zeigt die übrige specialisirte Beschreibung dieses Jerusalem, das erfüllte Gegenbild der Schlußvisionen des Ezechiel, zur Genüge — so ist doch ebenso gewiß, daß der zu Grunde liegende Gedanke kein anderer ist als der oben ausgesprochene einer endlichen ewigen und vollständigen Durchdringung von Himmel und Erde, d. h. der verklärenden Aufnahme der materiellen Schöpfung in die pneumatische Herrlichkeit der vollkommenen Welt, in welcher schon jetzt die seligen Geister das Angesicht des Vaters im Himmel schauen (Matth. 18, 10.). Die endliche Zusammenfassung dieser beiden Gottesfamilien in gleicher verklärter Gottesnähe und Gottesherrlichkeit ist ja nach der Schrift ein wesentliches Merkmal des in Christo vollendeten Gottesreiches (Eph. 1, 10; Col. 1, 20.). Und er selbst hat schon bei der Stiftung desselben bezeugt (Joh. 1, 52.), daß fortan eine solche Aufhebung der Schranke zwischen Himmel und Erde wenigstens beginne, seine Verklärung auf dem Berge zeigt diesen Zustand in typischer Vorausdarstellung, und von sich selbst sagt er schlechthin, daß er, der geschichtlich und thatsächlich für die Zeit vom Himmel auf die Erde Herniedergekommene, doch zugleich wesentlich „im Himmel sei" (Joh. 3, 13.). Er war dies damals zunächst ethisch, und wer Ihn sahe, sahe darum den Vater in demselben Sinne (Joh. 14, 9.). Aber wie schon hierzu seine metaphysisch-göttliche, himmlische, Wesenheit den verborgenen Grund bildete, so ist diese nachher durch seine Verklärung und Erhöhung zur Rechten des Vaters, kraft deren er doch nicht minder allezeit bei und in den Seinen ist, erst zur vollen Ausgestaltung gebracht worden. Und wie er die Seinen ethisch schon jetzt in den Himmel versetzt hat (Eph. 2, 6.), so sollen sie dereinst auch metaphysisch sein, wo er ist, und an seiner Herrlichkeit theilnehmen (Joh. 17, 24.). Dazu bildet ihre geistleibliche, engelgleiche, Verklärung durch Auferstehung oder Verwandelung die unmittelbare Voraussetzung. Dieser aber entspricht, gerade unter unserem gegenwärtigen kosmischen Gesichtspunkt, nothwendig auch die Annahme einer entsprechenden verklärten Natur, der Schöpfung überhaupt. Hier findet das, was Paulus in Bezug auf eine solche sagt (Röm. 8, 19 ff.), jedenfalls erst seine letzte und vollständige Erfüllung, wenn auch etwa vorher schon in einer irdischen Herrlichkeitszeit die Vorbereitungen dazu, Typen darauf, eintreten. Auch die apokalyptische Schilderung der Stadt der Herrlichkeit deutet darauf hin, mit ihren Bächen und Bäumen des Lebens (c. 22, 1. 2.). Nur versteht sich von selbst, daß wir uns von einer solchen pneumatisch verklärten Natur jetzt gar keine nähere Vorstellung machen können. Gilt dies zum Theil ja schon von der ursprünglichen, doch immer irdischen Herrlichkeit des Paradieses, wie viel mehr hier!

Dasselbe gilt auch von der großen Wandelungskatastrophe, welcher die materielle Schöpfung natürlich unterworfen werden muß, wenn jenes Ziel ihrer Bestimmung erreicht werden soll. 2 Petri 3, 7 wird ein Weltbrand in Aussicht gestellt, während Apoc. 20, 11. Himmel und Erde einfach verschwinden. Doch ist hier der Ausdruck unverkennbar dichte-

Digitized by Google

risch dramatisch und der Begriff des Feuers hat nicht nur in der Apokalypse an der λίμνη τοῦ πυρός eine Parallele (ibid v. 14.), sondern auch andere Stellen weisen darauf hin, z. B. 1 Cor. 3, 13 ꝛc. Und zwar hat die letztere Stelle nicht nur den Begriff des richtenden und vernichtenden Feuers, wie er überhaupt öfter vorkommt (Mc. 9, 43 ꝛc.; Joh. 15, 6 und ö.), sondern gerade auch den des läuternden, verklärenden, um den es sich hier zunächst handelt (vgl. Maleachi 3, 2. 3.; 1 Petri 1, 7.). Denn der Gedanke in dem zweiten Petrusbriefe ist der, daß die neue Welt wie der Phönix aus der Asche der alten verklärt hervorgeht, eine gewiß nicht unangemessene Vorstellung. Nur ist dabei, abgesehen von der selbst in Bezug auf dies Capitel immerhin noch nicht völlig evidenten Aechtheit gerade dieses Briefes, und der jedenfalls eigenthümlichen Verhältnißstellung von Wasser und Feuer am Anfang und am Ende der irdischen Geschichte, das nicht zu übersehen, daß hier wie in der Corintherstelle ein Unterschied zwischen dieser συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου und der Parusie des Herrn so wenig gemacht wird, als in Mt. 24. Nimmt man hinzu, daß doch auch jedenfalls ein gewöhnliches irdisches Feuer als solches unmöglich den Verklärungsprozeß der Materie bewirken kann, welcher hier vorausgesetzt werden muß, so wird man schließlich doch auch an diesem Punkt nicht umhin können, das Geheimniß eines wunderbaren göttlichen Schlußaktes anzuerkennen, welcher, sei es denn auch erscheinungsmäßig im Gewande eines Weltbrandes, eigentlich den Uebergang von der alten zur neuen, von der materiellen zur pneumatischen Welt ebenso vermittelt, wie bei dem Einzelnen der geheimnißvolle Akt der Auferstehung oder Verwandelung es thut. Wir sollen und müssen lernen, in allen diesen Beziehungen uns an das Wesen zu halten, die Art und Weise aber Gott zu überlassen.

Worin das Wesen des ewigen Vollendungszustandes nach der Schrift besteht und bestehen muß, das haben wir in § 77 bereits ausgesprochen. Denn wird das Reich Gottes in seiner Erscheinung der Idee endlich völlig entsprechen. Gott und Mensch, oder genauer, der persönliche Gott wird mit der Gesammtfamilie seiner persönlichen Geschöpfe ganz Eines sein und sie mit ihm, im Geiste durch die Liebe. Das ist die wahrhaftige — ideegemäße — Vollgestaltung des ewigen Lebens als objektiver Vollendung des Seins. Und auch die verklärte Natur wird ihre Wesensbestimmtheit darin haben, für dieses vollendete „gottmenschliche“ Lebensganze des Geistes die vollendete, angemessene und freie Stätte zu sein. Sie repräsentirt die Verklärung der Leiblichkeit im kosmischen Sinne, wie der entsprechende Auferstehungsleib der Einzelnen im individuellen. Die volle erkennende und liebende Durchdringung dieser Natur, sowie der Individualitäten unter einander von Seiten des nun endlich vom Stückwerk zum Vollkommenen gelangten geschöpflichen Geistes, die damit gegebene Lösung aller irdischen Räthsel und Hemmnisse, die umfassende und tiefe Lichtfülle, welche das gesammte verklärte und damit durchsichtig gewordene gottgeschaffene, sowie das nur ohne Hülle frei sich mittheilende göttliche Sein und Leben selbst dem geöffneten Auge zeigt —

Digitized by Google

dieses „Erkennen, wie wir von Gott erkannt sind", ist die Verklärung des psychischen Gebietes. Endlich die beide Gebiete nun vollkommen durchdringende und bestimmende ethisch freie Liebesgemeinschaft der Geister unter sich und mit dem dreieinigen Gott ist die Erfüllung des pneumatischen Lebens, welches in der ζωὴ αἰώνιος des Glaubens diesseits nur erst begonnen hatte und am wenigsten gerade zu dieser umfassenden objektiv gesammttheitlichen Vollgestalt sich hatte ausbilden können. Hier ist, wie jedes materielle Außereinander, jede zeiträumliche Trennung, überwunden und jedes Räthsel, jede Fessel der Seele gelöst, so auch jede Sehnsucht des Liebesgeistes erfüllt in Gott und dem Gottesreiche, denn Alles und Alle sind, was sie sind, nun in Gott, vollständig aus ihm, durch ihn und zu ihm, und „Gott ist Alles in Allen" (1 Cor. 15, 28.).

Dieser denkbar höchste Begriff der Vollendung des Seins in Gott schließt nun an sich mit Nothwendigkeit die doppelte Bestimmung ein, daß dies Verhältniß freier ethischer und metaphysischer Immanenz Gottes intensiv ein ganz unmittelbares und extensiv ein allumfassendes sei.

Was den ersten Punkt betrifft, so deutet der Apostel Paulus dies auch an derselben Stelle ganz bestimmt an, wenn er als Bedingung dieser absoluten Immanenz Gottes dies hinstellt, daß dann auch der Sohn dem Vater unterthan werde. Wir sind schon mehrfach auf diesen bedeutungsvollen Schlußpunkt der Geschichte des Gottmenschen und damit auch der Geschichte des gottmenschlichen Reiches d. h. der zeitlichen Entwickelung in Beiden, hingeführt worden. Hier erschließt sich uns dessen volle und tiefe Bedeutung ganz.

Es ist der nothwendige Ausdruck, das karakteristische Kennzeichen der nun wirklich eingetretenen Vollendung des Reiches der Gnade für die gefallene Welt in dem Reiche der Herrlichkeit Gottes und seiner Kinder, daß jenes als solches aufgehoben ist und Christi Mittler- und Königsstellung, sofern sie jenem zugehört, ihr Ende erreicht. Das Werden der Zeit, in welches der Sohn im Zusammenhang seiner Gesammtwirksamkeit als Erlöser der Welt eingegangen ist, muß insoweit auch an ihm selbst wieder in das Sein der Ewigkeit zurückgehn, wenn beide große Gottesthaten ihr ewiges Ziel nun erreicht haben. Da wird der Sohn dem Vater „unterthan", insofern er aus der vermittelnden Sonderstellung neben dem Vater, in welche er namentlich durch seine Menschwerdung und seine Erhöhung als Menschensohn zur Rechten des Vaters nach dessen Willen eingegangen war, gewissermaßen wieder zurücktritt in die uranfängliche Einheit des Seins mit dem Vater, wie sie im trinitarischen Grundbegriffe des göttlichen Wesens liegt.

Aber freilich auch nur „gewissermaßen", d. h. nur in sehr bestimmter Beziehung. Eine totale Rückkehr zu dem, was vor Grundlegung der Welt war, eine Aufhebung auch des metaphysischen Verhältnisses des Sohnes zur Schöpfung, sofern er das All trägt mit dem Worte seiner Macht (Hebr. 1, 3.) und so das All in ihm besteht, (Col. 1, 17.) würde die

Digitized by Google

geschaffene Welt selbst in ihrer Existenz wieder aufheben, also das Gottesreich, statt es zu vollenden, vielmehr vernichten, und in Bezug auf den Begriff Gottes selbst würde sie an die Stelle des wahrhaftigen Gottes als der absoluten Persönlichkeit, die ewig ist und lebt, eben darum aber auch Ewiges schafft, vielmehr die schlechte pantheistische Einheit eines bloßen absoluten Seins, einer ewigen Natur, setzen, in deren Leben alles Werden und Wirken nur vorübergehende Effulguration, ein wieder in das Nichts zurücksinkendes Bewegen wäre. Was hier wirklich aufhört, ist eben nur die, wenn man so sagen darf, temporäre Ausnahme-Stellung des Sohnes im göttlichen Gnadenreiche als geschichtlich und rechtlich soteriologische, nach Art eines Mitregenten oder Reichsverwalters, nicht aber die wesentliche und darum in demselben Sinne wie die geschaffene Welt, ewige, immanente Mittlerschaft, wie sie Paulus Col. 1, 15 ff.; 1 Cor. 8, 6 in metaphysischer und ethischer, der Herr selbst wenigstens in ethischer Beziehung in Joh. 17, 21. 23. bezeugen. Das διὰ der wesentlichen Vermittelung alles Geschaffenen, welches in metaphysischer und ethischer Hinsicht für den Sohn ebenso gilt, wie das ἐκ für den Vater und das εἰς für den Geist, kann nie aufhören, aber es vollendet sich nun eben in einer unendlich höheren, vollkommen durchsichtigen Unmittelbarkeit, wie sie bis daher noch nicht stattfand und stattfinden konnte. Ja man darf auch nicht sagen, daß der Sohn nun seine gottmenschliche Natur wieder ablege, und seines Mensch Gewesenseins als eines jetzt bedeutungslosen solle vergessen, oder doch nur als eines rein vergangenen gedacht werden. Nicht umsonst ist er auch in den letzten Gesichten der Apokalypse noch das „Lamm", denn dieser Schritt wäre ein ebenso unmöglicher als der vorher besprochene. Wir haben ja gesehen, daß die Menschwerdung des Sohnes eben nur darum wirklich möglich war, weil sie ihren realen Grund hatte in einem ewigen, idealen und urbildlichen „Mensch"-Sein der zweiten Hypostase, als des Sohnes. Es ist auch dies ein Immanenzverhältniß, welches nie aufgelöst werden kann, nnd beide sind im letzten Grunde eines, denn nur darum, weil eben der Sohn das ewige Urbild der persönlichen Creatur in Gott ist, ist diese und mit ihr die geschaffene Welt überhaupt δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτόν, ἐν αὐτῷ. Und so wird auch dereinst in der Vollendung Gott, der Vater durch den Sohn im heiligen Geiste, nur darum und gerade so im vollendetsten Sinne Alles in Allen sein, weil der Geist durch seine Inwohnung im Herzen der Wiedergeborenen sie nun ganz zu ihrer gottesbildlichen Bestimmung verklärt hat, indem er sie dem Bilde des Sohnes als des Gottmenschen gleich gemacht hat, und weil der Sohn als Gottmensch die in ihm urbildlich ewig gegebene und auf absolute Weise nun auch geschichtlich verklärte Menschennatur jetzt in dieser Gestalt in das verborgene Innenleben der trinitarischen Gemeinschaft hineinzieht, beziehungsweise wieder zurückführt.

Es ist ein Verhältniß, wie in irdischen Dingen, wenn eine Mutter während des Vaters Abwesenheit das Regiment über Kinder und Haus führt, dann aber, wenn er wiedergekehrt und so der volle Normalzustand der Familie hergestellt ist, wieder hinter den Vater zurücktritt, ohne doch

Digitized by Google

jemals ihr specifisches Mutterverhältniß zu den Kindern aufheben zu können. Ja sie wird vielmehr nun erst in diesem nach seiner Eigenart recht groß und in ihrem Berufe ganz verklärt.

So gefaßt, begreifen wir, bei allem Geheimniß dieser Verhältnisse, doch so viel klar, daß das, was nun für die Ewigkeit realisirt ist, gerade das aller intensivste, bei aller lebensvoll organischen Vermittelung zugleich ebenso innig organisch unmittelbarste, Immanenzverhältniß Gottes zu seinem Reiche darstellt.

Viel schwieriger ist der andere Punkt, die extensive Vollendung des verklärten Reiches, ein Begriff, durch den wir zum Schluß noch einmal unter dem objektiv-idealen und theologischen Gesichtspunkte auf die Frage nach der Ewigkeit der Verdammniß, oder der ἀποκατάστασις πάντων geführt werden. Wir haben früher (§ 77.) gesehen, daß unter dem anthropologischen Gesichtspunkte des persönlichen Geschöpfs die Möglichkeit einer absoluten Verstockung desselben gegen alle freien Gnadenzüge Gottes in Christo offen bleiben muß, und wir müssen darüber unabänderlich halten.

Darin ist aber vorläufig auch dies gegeben, daß von dem idealen theologischen Standpunkte aus diese Möglichkeit ebenso wenig mit Grunde geleugnet werden kann, und darf. Denn die anthropologische oder „sittliche" und die theologische oder „religiöse Ansicht" in ungelöster Antinomie stehn zu lassen, ist hier, wo es sich nicht um Geheimnisse eines metaphysischen quomodo, sondern um ein allerrealstes quid von höchster ethischer Bedeutung handelt, weder erträglich noch erlaubt. In der That beruht aber auch jede vom Gottesbegriffe aus unternommene Leugnung dieser Möglichkeit nur auf unrichtiger, dem biblischen und neutestamentlichen Zeugnisse nicht getreuer Fassung der Idee Gottes. Und noch weniger können gewisse unbewiesene philosophische Axiome, wie sie hier mitunter geltend gemacht werden, für die christliche Dogmatik von Bedeutung sein. Diese beruhen allein auf einem ebenso unrichtig gefaßten Begriff des Bösen.

So der Satz: das Böse sei ja endlichen Anfangs, also könne es nicht ewigen Ausgangs sein. Aber von der erscheinenden Realität des geschöpflichen Seins und Thuns verstanden, gilt auch vom Guten der Satz, daß es endlichen, zeitlichen Anfangs ist, und doch leugnet man hier den ewigen Ausgang nicht, weil man das Gute, als das dem Wesen und Willen Gottes Entsprechende, mit Recht für ewig auch a parte ante nach seiner idealen Seite erkennt. Diese reale Idealität in Gott hat nun freilich das Böse nicht, und kann sie nicht haben, wenn man nicht einen Dualismus statuirt, der einer naturphilosophischen oder theosophischen Idee vom Absoluten erträglich sein mag, mit dem biblischen Begriffe von Gott als der absoluten ethischen Persönlichkeit aber unverträglich ist. Allein auf der anderen Seite fällt man von der Höhe dieses schriftmäßigen Standpunktes unversehens, nur in entgegengesetzter Weise, doch ebenfalls in naturhaft pantheistische Vorstellungen von Gott zurück, wenn man mit dem realen Unterschiede des göttlichen Wesens und Willens von dem göttlichen Wissen und Denken nicht ganz Ernst machen

Digitized by Google

will und leugnet, daß das Böse, ohne in dem ersteren irgend eine Stütte zu haben, in dem letzteren allerdings ebenso ewig gegeben ist, als das Gute. Ist das Gute in Gott nicht naturhaft einfaches Sein, sondern, wie der Begriff der Persönlichkeit und des Guten selbst fordert, freie That, ursprüngliche Setzung, so ist ja klar, daß mit dieser ewigen realen Positiou auch die ebenso freie Negation des Gegentheils, mithin im rein formalen Sinne, begrifflich-ideell, auch dieses selbst gleichermaßen ewig gegeben ist. Damit ist aber auch unter der Voraussetzung, daß Gott überhaupt andere persönliche, freie Wesen schafft, ewig die Möglichkeit gegeben, daß dieser Begriff des an sich nicht sein Sollenden, Widergöttlichen, irgend einmal in Realität trete, und wenn dies nach Gottes Zulassung geschehen ist, so hat die richtig gefaßte Idee des persönlichen Gottes an den Endausgang dieser Entwickelung nicht ohne Weiteres die Forderung zu stellen, daß diese verkehrte Realität überhaupt zu sein aufhöre, sondern was erfordert wird, ist nur dies, daß sie, wenn sie nach Gottes Willen fortexistirt, doch eine völlig überwundene, wirkungsunfähige sei. Eben dies ist aber die Lehre der Schrift, wenn sie von ewig verdammten Engeln und Menschen redet.

Nicht schwerer wiegt der andere Satz: das Böse als die absolute Negation des wahrhaftigen Lebens habe keine Möglichkeit ewiger Existenz in sich, also auch die Bösen nicht, am wenigsten eben die absolut Bösen, um welche es sich ja nach unseren Anschauungen hier allerdings allein handelt. Aber „in sich" hat das Geschöpf überhaupt, auch das gute, nicht die Fähigkeit, sein Dasein fortzusetzen, es steht vielmehr ganz und gar auf der Erhaltung des Schöpfers und von diesem allein hängt es also ab, ob er auch dem abgefallenen, und dadurch freilich in sich völlig ruinierten, Geschöpfe die fortgehende Existenz zuordnet, oder nicht. Daß die ewig Verdammten Leben haben, behauptet Niemand, ihre Existenz ist vielmehr ein ewiges Nichtsein im Sein, der ewige Tod. Und daß Gott, wenn er, was hier einmal vorausgesetzt werden mag, höhere ethische Gründe hat, diesen Zustand ohne Ende fortdauern zu lassen, auch metaphysisch in der Lage sein muß, dies zu thun, versteht sich wiederum für den Begriff des persönlichen Gottes von selbst. Wer dies leugnet, hebt die organische Unterscheidung und Wiederverbindung der metaphysischen von der ethischen Seite des göttlichen Wesens und die freie Herrschaft der letzteren über die erstere, damit aber den Begriff Gottes als der absoluten Persönlichkeit auf und verfällt also abermals in unrichtige naturhaft-pantheistische Anschauungen.

Ein Ausweg, der jenen Unterschied des Metaphysischen und Ethischen nicht aufhöbe, aber den ebenso stattfindenden organischen Zusammenhang beider in letzter Instanz zum bestimmenden Moment nähme, könnte darin gegeben zu sein scheinen, daß man, um zur schließlichen Apokatastasis zu gelangen, nicht sowohl die geschöpfliche Abhängigkeit und Inferiorität betonte, oder die Beschaffenheit des Bösen als bloß endlicher Negation an sich geltend machte, sondern sich vielmehr nur darauf beriefe, daß Gott in seiner Weisheit und Liebe als Schöpfer das persönliche Geschöpf doch

Digitized by Google

thatsächlich zu seinem Bilde geschaffen habe. Dasselbe sei durch diese freie That Gottes in seiner Anlage zur ethischen Persönlichkeit nun einmal mit einem so unverwüstlichen Fonds von Geist metaphysisch begabt, daß es denselben zwar kraft der darin zugleich gegebenen formalen Freiheit sehr lang und tief ethisch mißbrauchen, endlich aber kraft der immanenten Bestimmtheit des Geistes doch wieder nicht anders könnte, als durch die absolute heilige Gottesliebe sich für den kindlichen Gehorsam wiedergewinnen zu lassen. Das wäre der Triumph der Wahrheit und des Lebens, des Geistes und der Liebe, über die Lüge und den Tod, daß jene, als die ursprünglich realen Gottesmächte, vermittelst ihrer fortwährenden Bezeugungen an die geschöpfliche Persönlichkeit auch nach deren tiefstem Falle, weil diese einmal ursprünglich vom Schöpfer auf dieselben Fundamente gegründet ist, zuletzt doch den Sieg in ihr behalten müßten. Gewiß ließe sich so noch am ersten eine Nothwendigkeit der Apokatastasis begründen, weil dieselbe von Gottes Seite nicht mechanisch auf seine metaphysische Ueberlegenheit, sondern auf seine freie ethische Schöpferthat gebaut ist, und für den Menschen nicht eine von Außen kommende, transcendente, sondern eine seinem eigenen Wesen immanente wäre. Aber eben doch immer eine Nothwendigkeit — ein seliges Muß der endlichen Bekehrung, auch für die gefallenen Engel, ja für diese, als die am höchsten geistbegabten Geschöpfe, am meisten ein Muß. Eben damit ist aber doch, allem guten Schein zuwider, die wirkliche formale Freiheit, also auch der wahrhaft ethische Karakter des geschöpflichen Gehorsams geopfert, und darum werden wir, abgesehn von allem Uebrigen, ohne Zweifel sagen müssen, daß Gott als Schöpfer das persönliche Geschöpf eben überhaupt nicht so stellen konnte, wie hier vorausgesetzt wird. In der That, warum schuf er es denn nicht lieber gleich so, daß ihm auch ein temporäres Abweichen unmöglich war? — Das biblische Grundprincip von Gott als der absoluten ethischen Persönlichkeit bleibt sich, wie wir hier aufs Neue erkennen, bis in die letzten Endpunkte des Lehrganzen mit energischer Consequenz getreu.

Nur diese gilt es klar und fest zu bewahren auch gegenüber anderen im engeren Sinne theologischen Einwendungen gegen die Möglichkeit einer ewigen Verdammniß, die als solche natürlich verhältnißmäßig mehr Recht auf dogmatischem Boden haben, als jene philosophischen Axiome. Weder unter dem Gesichtspunkt der Allmacht Gottes, noch unter dem seiner heiligen Liebe, als Gerechtigkeit oder als Gnade, kann die Unmöglichkeit einer ewigen Verdammniß, oder die Nothwendigkeit der schließlichen Allbeseligung erwiesen werden. Die Allmacht ist vollständig gewahrt durch die Gewißheit, daß das Böse eben in einem ewigen Ueberwundensein endet, und daß es ja nur der göttliche Allmachtswille selbst ist, welcher bewirkt, daß es überhaupt noch fortfährt zu existiren. Die Gerechtigkeit Gottes ist gerade auch im Blick darauf, daß also Gott selbst diese ewige Strafpein will und wirkt, gar wohl gewahrt durch den Satz: daß der Widerstand, die ἐριθεῖαι Derer, welche wirklich auch im Jenseits nicht von der Wahrheit der Liebe durch den Geist sich haben überwinden

Digitized by Google

lassen, eben der absolute ist, welcher als solcher keineswegs in der erbsündlichen, also unfreiwillig übernommenen Naturverderbtheit seine causa efficiens hat, sondern bei allem faktischen äußeren Zusammenhange (ἀφορμή) mit derselben wesentlich doch ein durchaus freier ist, also auch der absoluten Strafe verfällt. Das an dem vollendeten Lichte der Gotteswahrheit in Christo, wie es zumal im Jenseits dem von aller irdisch sinnlichen Trübung und Hemmniß befreiten Auge entgegenstrahlt, dennoch verstockte, freiwillig geblendete Herz des Menschen kann sich nicht mehr ändern, weil es eben nicht will, ebenso kann aber und will Gott einem Solchen gegenüber auch das heilig angemessene Verhalten seiner Gerechtigkeit nicht ändern.

Die gewöhnliche kirchliche Anschauung freilich, welche eine ewige Verdammniß auch schon der natürlichen Sündhaftigkeit gegenüber setzt, kann sich hier nie der tiefberechtigten Angriffe von Seiten des Begriffes der göttlichen Gerechtigkeit erwehren und darum auch gerade bei den tiefsten christlichen Geistern die Neigung zur Apokatastasis nie vollständig überwinden. Aber wir haben uns mit ihr bereits exegetisch und dogmatisch auseinandergesetzt, und können daher die Möglichkeit der ewigen Verdammniß behaupten, ohne an einem Punkt ein furchtbares Geheimniß setzen zu müssen, welches da nicht hingehört und hier in Wahrheit geeignet ist, die ersten Grundlagen des biblischen Gottesbegriffs und somit des Glaubens selbst aufzuheben. Die Gerechtigkeit, welche nach unserem Standpunkt, dessen klare und sichere Schriftbegründung wir kennen, die absolute Sünde, aber auch nur diese, absolut straft, ist wirklich nur das, was der Begriff der Gerechtigkeit selbst besagt, und im Verhältniß zu der Idee der Liebe, als dem Grundbegriffe des ethischen Wesens Gottes nichts Anderes, als deren immanente heilige Wahrheitsordnung, wie sie sich mit Nothwendigkeit dem unwahr gewordenen, von seiner Idee als göttlicher Bestimmung frei abgefallenen Geschöpfe gegenüber wirksam erweiset.

Unter demselben Gesichtspunkt rechtfertigt sich eine solche ewige Verdammniß auch gegenüber dem Begriff der Liebe Gottes, nach seiner positiven Seite, als Gnade, die ihre Seligkeit und Herrlichkeit dem Geschöpfe mittheilen will. Denn auch hier ist die Liebe als die heilige durch die Wahrheit ethisch normirt und nicht bestimmungslose Güte menschlich fleischlicher Art. In Folge davon konnte sie solche Geschöpfe, welche der Seligkeit und Herrlichkeit ihrer Gemeinschaft zu genießen wirklich fähig sind, d. h. freie gottesbildliche Persönlichkeiten, nicht schaffen, ohne zugleich die Möglichkeit eines ewigen Gegensatzes gegen den freien Liebesgehorsam, mithin auch die einer ewigen Unseligkeit zu setzen. Jede Betrachtungsweise, welche statt dessen die Nothwendigkeit einer endlichen Verwirklichung der göttlichen Liebesabsicht an allen Geschöpfen auf Grunde der Absolutheit Gottes behauptet, macht das ganze Werk Gottes in pantheistischer Weise zu einem höheren Naturprozeß, und verschlingt damit auch das Wesen Gottes und seines Geschöpfes, die Herrlichkeit und Heiligkeit beider im Begriff der Persönlichkeit, in diesen Abgrund eines mechanischen

Digitized by Google

Allebens. Dawider legt also das theologische Grundprincip der Schrift, als theistisch-ethisches, ebenso bestimmten Protest ein, wie das anthropologische. Und diesem Zeugniß widerspricht, wie wir früher gesehen haben, auch eine richtig, schriftgemäß und principgetreu, bestimmte Soteriologie nicht. Christi Erlösungswerk, obwohl die Gottesthat ohne Gleichen, ist dennoch, weil sie ja die höchste Wesensoffenbarung der heiligen Gottesliebe ist, nicht eine That der Allmacht als solcher und begründet nicht eine Oekonomie der — sei es für Einige, sei es für Alle — irresistibeln Gnade, sondern sie ist die höchste ethische That, und das auf sie gegründete Gottesreich ein Reich der Freiheit, der ethischen Persönlichkeit, des Geistes und der Liebe. Diejenigen suchen daher die Ehre Christi und seines Werkes in falscher Richtung, welche meinen, unter diesem Gesichtspunkt auf eine nothwendige endliche Allbeseligung schließen zu müssen, und wir unsererseits sind überzeugt, den Erlöser besser zu ehren, wenn wir die Möglichkeit behaupten, ihm ewig zu widerstehen, und so der Verdammniß anheimzufallen. Nur muß dann freilich auch das Objekt der ewigen Verdammniß richtig bestimmt werden, so daß mit Wahrheit gesagt werden kann, daß die Gnade der heiligen Liebe Gottes in Christo an allen diesen Verlorenen wirklich Alles gethan hat, was überhaupt gethan werden konnte, um den Einzelnen vor diesem entsetzlichen Ausgange zu bewahren. Daß dies geschehen ist und fort und fort geschieht bis zum letzten Entscheidungsmoment, haben wir in sämmtlichen vorhergehenden Lehrstücken und noch in diesem eschatologischen selbst auf Grunde der Schriftzeugnisse sicher nachgewiesen, und es ist auch hier nur Folge einer nicht gehörig tiefen und unbefangenen Würdigung der letzteren von Seiten der Kirchenlehre, wenn ihr immer aufs Neue ihr Dogma von der ewigen Verdammniß bestritten wird. Bei alledem aber sprechen wir unsererseits hier immer nur noch von der Möglichkeit einer solchen und haben zunächst diese gesichert, indem wir zeigten, wie dieser Satz von der Möglichkeit der ewigen Verdammniß ein anthropologisch und theologisch gleich nothwendiger ist, dagegen der entgegengesetzte von der Nothwendigkeit der Apokatastasis in beiderlei Beziehung unmöglich. Damit ist jedoch die andere Frage noch nicht ausgeschlossen, ob denn dies nothwendig Mögliche nun auch nothwendig zur thatsächlichen Wirklichkeit werden müsse, oder ob es nicht eben bei der bloßen Möglichkeit bleiben, als freie Thatsache aber dennoch die Apokatastasis eintreten könne?

Wir können uns, auch jenen schlimmen Fall einmal gesetzt, allerdings bis auf einen gewissen Grad damit beruhigen, daß nach unserer gesammten, auf gutem Schriftgrunde ruhenden, Darstellung es schließlich gewiß nicht die große Mehrzahl der Menschen sein wird, die diesem Schicksal anheimfällt, — so gestaltet es sich nur für die kirchliche Anschauungsweise in Folge ihrer zu engen Soteriologie und Eschatologie, — sondern vielleicht nur eine verhältnißmäßig geringe Minderzahl. Mit Ungrund führt man dagegen gewisse einzelne neutestamentliche Stellen an, besonders das Wort des Herrn Matth. 7, 13 ff. Denn andere Stellen sagen,

Google

ebenso beim Wortlaut genommen, wiederum das gerade Gegentheil aus und der formelle Widerspruch beider Reihen von Aussprüchen löst sich durch den Satz, daß der Gesichtspunkt des Zeugnisses in den ersteren ein engerer, unmittelbar praktisch pädagogischer, und darum ausschließlich diesseitig erscheinungsmäßiger ist. Wie die Kreuzgestalt des Gottesreiches überhaupt für die Zeit wesentlich in diesem Sinne geordnet und nothwendig ist, so gehört dazu gerade auch dies, daß der einzelne Gläubige, sofern er der Welt absagt und Christo dient, nach seiner unmittelbaren Wahrnehmung immer unter dem Eindruck steht, die Mehrzahl, welche dem fleischlichen Sinne imponirt, nicht für, sondern gegen sich zu haben. Dies ist eine praktisch so tief begründete Wahrheit, daß wir gerade in ihr ein hauptsächliches, ja wol das gewichtigste Moment der Schwierigkeit erkannten, sich den Zustand eines christlichen Sieges- und Herrlichkeits-Reiches auf Erden zu denken. Aber wenn ein solches doch bei alledem nicht als unmöglich bezeichnet werden darf, so ist noch viel weniger dies durch jene Wahrheit ausgeschlossen, daß in dem umfassenden Gesammthaushalt der göttlichen Erlösungsgnade diesseits und jenseits bis zum letzten Schlußpunkt, dem Endegerichte, deren Siege über menschliche Herzenshärtigkeit doch viel umfassendere seien, als jene Stellen zuzulassen scheinen, zumal eben andere Worte der Schrift solche sehr umfassende Erfolge vielmehr gerade in Aussicht stellen.

Aber auch für eine solche, im Vergleich mit der reformatorisch-kirchlichen allerdings ohne Vergleich lichtere und beruhigendere Betrachtungsweise des Endausganges der Heilsgeschichte bleibt, vom idealen theologischen Standpunkte aus angesehen, allerdings immer noch die Frage über diese *Minderzahl* stehn.

Und abgesehn davon, hat die vorher aufgeworfene Frage, ob nicht doch vielleicht *thatsächlich* eine freie Beseligung Aller noch eintreten könne, im Zusammenhang unseres Systems ein gewisses Recht. Wir konnten bei der Besprechung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, uns der Anerkennung doch nicht entziehn, daß, so wenig die ethische Freiheit der Einzelnen auf irgend magische Weise von der göttlichen Absolutheit je verschlungen gedacht werden dürfe, doch eine tiefe und umfassende metaphysische Abhängigkeit des Menschen von Gott stattfinde. So streng nun beide Gebiete von der einen Seite auseinander gehalten werden müssen, worauf wir an mehreren Punkten nachdrücklich hinzuweisen hatten, so durften wir uns doch auch den auf der anderen Seite zwischen beiden vorhandenen naheren Zusammenhang nicht verhehlen. Nur das metaphysisch vollendete Sein, das persönliche, *kann* ein ethisches werden. Aus demselben Grunde *kann* es freilich auch den entgegengesetzten Ausgang nehmen, aber da nun Gott die geschöpfliche Persönlichkeit nicht sich selbst überläßt, sondern auf jede mögliche Weise ihre richtige Entwickelung zu bewirken sucht, und in seiner unendlichen metaphysischen Erhabenheit über den Menschen im Stande ist, einen unerschöpflichen Organismus von Zucht und Gnade der heiligen Liebe auf ihn wirken zu lassen, wäre doch die Frage möglich, ob es ihm nicht unter den gegebenen

Digitized by Google

Umständen irgend einmal noch gelingen könnte — begreifen wir auch jetzt nicht recht, wie? — selbst das verhärtetste Herz zu überwinden, mit andern Worten, ob nicht eine thatsächliche Beseligung Aller wenigstens denkbare Möglichkeit sei, wäre es auch erst nach Aeonen der härtesten Zucht, während welcher doch auch die letzten Züge der Gnade und Wahrheit noch immer ihren stillen Fortgang hätten. Diese letzteren müßten dann natürlich auch hier als das eigentlich allein Wirksame im positiv-schöpferischen Sinne gedacht werden, denn sonst wäre die schließliche Bekehrung kein freies ethisches Resultat, sondern die metaphysische Uebermacht würde als strafende auf die Leidensfähigkeit des Geschöpfs mechanisch, d. h. eben unethisch wirken. Aber die donische Züchtigung, gleichsam eine unendlich potenzirte ὀργὴ τοῦ νόμου, könnte doch im Sinne des „nicht ohne" als negativer Faktor für die letztlich freie Selbstbestimmung zur μετάνοια concurriren.

Man kann vielleicht zugeben, daß eine solche in keiner Weise nothwendige, aber eben thatsächliche, im höheren Sinne zufällige Allbekehrung denkbar ist, ohne daß die biblischen Grundprincipien von der ethischen Persönlichkeit in Gott und dem gottesbildlichen Geschöpfe umgestoßen würden. Aber erstlich ist dieser Begriff der reinen Thatsache eines doch zuletzt nur durch die Freiheit der einzelnen Geschöpfe erreichten glücklichen Ausgangs der Weltgeschichte, von der Art, daß das Denken überhaupt und namentlich das am meisten zur Apokatastasis geneigte, das vorwiegend theologisch bestimmte, sich nicht gern damit beruhigen wird. Und doch wird, sowie man irgend eine innere Nothwendigkeit dieses Schlußresultats suchen will, sofort der ganze Standpunkt verrückt, und auf den bereits abgewiesenen zurückgegangen.

Sodann aber, und das ist die Hauptsache, ist daran zu erinnern, daß wir uns in einer Frage wie diese, welches der thatsächlich wirkliche Ausgang sein werde, nicht sowohl mit Möglichkeiten der Art herumzuschlagen, sondern vor Allem die Aussagen der Schrift zu befragen haben. Und diese sind nicht von der Art, daß sie uns wirklich auf eine endliche Allbeseligung Aussicht gäben, am allerwenigsten in Bezug auf die Teufel, — die doch, wenn irgend etwas Befriedigendes erreicht werden soll, nicht ausgeschlossen gedacht werden dürfen — aber auch nicht in Bezug auf die Menschen.

Freilich sind die Exegeten hierin nicht einerlei Meinung und wahr ist, daß es wohl ungefähr ebensoviele Stellen im neuen Testamente gibt, welche dem Wortlaute nach für die Apokatastasis sprechen, als solche, welche das Gegentheil besagen. Aber bei jenen allen läßt sich auch leicht nachweisen, warum Paulus — denn bei diesem finden wir sie — sich so ausdrücken konnte, ohne mit seinen eigenen anders lautenden Aussagen (2 Thess. 1, 9; Röm. 2. 5 ꝛc.; 1 Cor. 11, 32.) und den Gegenzeugnissen des übrigen neuen Testamentes in Widerspruch zu kommen. So ist z. B. in Phil. 2, 10. 11. der gebührende Nachdruck auf das ἵνα zu legen, welches eben nur die göttliche Absicht ausdrückt, und daran zu erinnern, daß diese ja auch dann erfüllt wird, wenn das Bekenntniß

Digitized by Google

bei Manchen nur ein unfreies ist, wie der „Glaube“ der Teufel an Gott mit Zittern (Jac. 2, 19.). In Röm. 5, 18. 19. ist der Standpunkt des Apostels offenbar der ideale. Adam und Christus sind entgegengesetzte geschichtliche Principien und das πάντες s. οἱ πολλοί καταστα θήσονται ist daher, obwol die Wortform so lautet, im Sinne des Schreibers doch nicht sowohl Vorhersagung eines Faktums sondern vielmehr eben der Ausdruck eines principiellen Verhältnisses, welches an sich nach Gottes Willen und der dynamischen Beschaffenheit des Werkes Christi statt finden soll und kann, ohne daß damit aber gesagt würde, es werde sich wirklich bei allen Einzelnen so realisiren. Dafür ist eine schlagende Parallele 2 Cor. 5, 14; wo Paulus in demselben Sinne sogar das Präteritum, ἀπέθανον, setzt, obwohl die Wirklichkeit thatsächlich eine andere ist, und die Aufgabe des Zeugen gleich nachher auch nur darein gesetzt wird, jeden Menschen zu bitten, daß er das ideale Verhältniß auch für seine Person zum realen werden lasse. In Röm. 11, 32. ferner findet das bedingungslose τοὺς πάντας seine nähere Bestimmung theils durch den Zusammenhang, sofern in der ganzen vorhergehenden Erörterung nicht von den Einzelnen die Rede ist, sondern von den beiden Gesammtheiten in der Menschheit, den Heiden und den Juden, und von deren ökonomischem Verhältniß zum Heil in Christo; theils wird diese Stelle erläutert durch die Parallele Gal. 3, 22; wo das, hier nur unausgesprochene, τοῖς πιστεύουσι ausdrücklich dabei steht. In 1 Cor. 15, 28. endlich spricht Paulus dem ganzen Zusammenhang der Stelle zufolge überhaupt nur von den Gläubigen und erwähnt die Anderen nicht. Wie er z. B. Röm. 3, 3. die damals ungläubige Masse Israels nur als τινὲς bezeichnet, während in der Wirklichkeit das Zahlenverhältniß gerade das umgekehrte war, so verschwinden ihm hier bei dem lichten Blick auf den endlichen Sieg Christi die überwundenen Feinde vollends.

Auf der andern Seite macht man allerdings geltend, daß auch die Zeugnisse für die ewige Verdammniß allenfalls eine andere Fassung zuließen. Die κρίσις in Joh. 5, 27. finde ja ihre Erfüllung auch in einer Verdammniß beim Weltgerichte für eine äonische Periode, fordere aber nicht absolut ewige Verwerfung; ebenso das κατακρίνεσθαι in 1 Cor. 11, 32. und die ἀπώλεια in der Aussage über den Judas in Joh. 17, 12. Ebenso sei auch die verwandte in Matth. 26, 24. immer wahr, selbst wenn der Verräther endlich noch einmal zur Erkenntniß komme. Die Schilderung des Endgerichtes in Röm. 2, 5 ꝛc. sei eine auch nur allgemeine, und das αἰώνιος in Matth. 25, 41. 46. u. 2 Thess. 1, 9. bedeute zunächst nur jenseitig, in jenem Aeon eintretend, aber noch nicht sofort die Endlosigkeit. Die Aussage in Marc. 9, 44 ꝛc. sei eine Aufnahme des prophetischen Ausdruckes in Jes. 66. und dessen concrete Färbung nicht sofort streng dogmatisch zu verwerthen. Aehnliches gelte von den drastischen Ausdrücken der Apokalypse (z. B. 19, 3; cf. Jes. 34, 10; Jerm. 51, 39.), auch seien die stärksten, auf endlose Qual lautenden, nicht sowohl von den widerchristlichen Menschen in Masse, als vielmehr nur vom Satan, dem Thier und dem

Digitized by Google

falschen Propheten, als dämonisch
c. 20, 10; opp. 19, 21; 20,

Aber was zunächst die Apokaly
9—11. zu verweisen, wo die „
gesammten Anhange des Thiers a
daß auch nach den vorher ange
Hauptwerkzeuge unter den Mensche
einer endlichen Beseligung ausgesch
nichtapokalyptischen Stellen aber b
ganz absehn wollte, wenigstens M
der *κόλασις αἰώνιος* gegenüb
Auffassungsweise doch sehr ungünst
derselben die so rein dogmatische,
in Matth. 12, 32., und die pa
jene Stellen, welche uns schon fri
Begriff der absoluten, persönlich p
der absolute und ewige Tod mit i

Wenn wir Angesichts dieser
Weise eines der vorher erwähnten,
geltend zu machenden Momente ein
resultat ziehen, so werden wir do
für, sondern gegen die Aussicht
nur als freie Thatsache, ist.

Das Einzige, was unter diesen
ist dies, ob dann nicht vielleicht
das durch seine absolute Widersp
Geschöpf wenigstens der ruinenhaft
von derselben befreien werde, welc
nicht aus irgend welcher Nothwe
Bösen, sofern es seiner äußeren
Geschöpf selbst, an dem dieselbe h
Ende in dieser Beziehung mache
die Möglichkeit einer Ver
die christliche Hoffnung gern festha
in Aussicht steht, und gerade we
ja auch mit Grunde sagen, daß
nach seiner vollen Intensität als
sich hier handelt, sowenig er die
ein Nichtsein in sich schließt und
andrerseits der Begriff des Lebens
bloßen Existenz, diese aber gleich
Wie das Leben als „ewiges“ sich
Dasein vollendet, so scheint grade
hebung nicht nur aller Seligkeit u
des Daseins selbst sich erfüllen zu
der Tod und Hades selbst in

Digitized by Google

und dies könnte in diesem Sinne gedeutet werden, so daß dadurch erst die ganze Erfüllung von Dem eintrete, was Paulus 1 Cor. 15, 26. sagt, daß der letzte Feind, der überwunden werden solle, der Tod sei. Dem steht weder Matth. 12, 32. noch 1 Joh. 5, 12. entgegen, vielmehr kann gerade diese letzte Stelle im Sinn der eben ausgesprochenen Gedanken dafür angeführet werden. Selbst Matth. 25, 46. (u. 2 Thess. 1, 9.) würde, in diesem Lichte gelesen, einem solchen Ausgange nicht in dem Maße widerstreben, wie dem der Apokatastasis, denn es läge dann eben im Begriffe der κόλασις αἰώνιος, als des lebenverderbenden absoluten Zorngerichtes, in letzter Instanz auch die Existenz zu vernichten, wie in dem der ζωὴ αἰώνιος als höchster Lebensentfaltung, auch das endlose Dasein zu sichern. Dasselbe gilt für die unbestimmteren Ausdrücke in Röm. 2, 5 ꝛc.; u. 1 Cor. 11, 32; Joh. 5, 28. Die Aussage über den Judas in Matth. 26, 24. (Joh. 17, 12.) findet ihre volle Wahrheit, nur nicht in Bezug auf ihn allein, sondern, wie ohnehin natürlich, auch im Blick auf alle Sünder zum Tode: Es wäre ihnen besser, nicht erst geboren zu sein, als den Zweck ihres Daseins so furchtbar und gänzlich zu verfehlen. Die übrigen prophetisch typischen und concret drastischen Stellen wie Mc. 9, 44 ꝛc. und die apokalyptischen, bes. 14, 9 ꝛc. sind denn allerdings ihrem Wortlaute nach einer solchen endlichen Vernichtung nicht günstiger als der Apokatastasis, weil sie eben eine endlose Qual aussagen. Aber hier ist es denn doch weit berechtigt, den prophetisch anschaulichen Ausdruck vom dogmatisch exakten, den bildlichen vom begrifflichen, zu unterscheiden und man bewahrt den wesentlichen Karakter des prophetischen Gedankens dabei freilich ungleich treuer, wenn man den Ausgang als Vernichtung denkt, wie im anderen Falle, wenn man eine Apokatastasis setzt. Dagegen kommen so wiederum auch die erstangeführten paulinischen, der Apokatastasis dem Wortlaute nach so günstigen Zeugnisse im demselben Sinne, dem wesentlichen Gedanken nach, doch mehr zu ihrem Rechte, als wenn man mit der Kirchenlehre einfach bei der endlosen Qual stehn bleibt. Denn es tritt dann durch die Vernichtung doch irgend einmal auch zeitlich ein Zustand ein, wo zwar nicht alle geschaffenen Personen selig geworden, aber doch nur noch selige da sind, in denen allen Gott Alles ist.

Daß der Begriff des persönlichen Geschöpfes als solchen nicht gegen, sondern für die Möglichkeit einer Aufhebung des Daseins durch Gottes Allmacht ist, haben wir uns früher bereits bestimmt ausgesprochen. (§ 74.) Die totale metaphysische Bedingtheit alles geschöpflichen Wesens von dem Willen und der Macht des Schöpfers fordert, wenn man den letzteren Begriff nur eben im richtigen Vollsinne faßt, diese Möglichkeit ohne Weiteres. Und selbst in ethischer Beziehung dürfte wohl die Frage gewagt werden, ob gegenüber der heiligen Liebe als strenger Gerechtigkeit denn wirklich eine rein durch den creatürlichen Willen entstandene Selbstverkehrung der endlichen Persönlichkeit darum einen extensiv-unendlichen Qualzustand nach sich ziehn müsse, weil sie allerdings eine an Gottes höchster Selbstdarbietung vollzogene, intensiv absolute ist,

Digitized by Google

und weil die willig empfangene Gnadengemeinschaft des ewigen Gottes dem Empfänger allerdings eine intensiv und extensiv vollständige selige Lebensvollendung verbürgt? Ist es nicht vielmehr das der heiligen Liebe und ihrer Reichsökonomie (vgl. Röm. 5, 20.) tief Angemessene, daß die Folge der ethischen Realisirung der ewigen göttlichen Friedensgedanken über das persönliche Geschöpf in einer Seligkeit und Herrlichkeit des letzteren besteht, die dasselbe ewig, unendlich und endlos, intensiv und extensiv, über die Aussichten erhebt, welche sein zeitlicher und naturhafter Anfang irgend gewähren zu können schien, — auch den paradiesischen Urstand, wie er war, miteinbegriffen, — daß aber die in der Zeit vollzogene, ob auch noch so sehr persönlich freie, Verwerfung der göttlichen Gnadenberufung mit der Vernichtung der göttlichen Friedensgedanken über eine solche Person endlich eben auch eine Vernichtung dieser selbst zur Folge habe? Intensiv absolut, aber extensiv begrenzt, wie ihr Dasein a parte ante dies ist, hat sie gesündigt, — intensiv absolut, aber extensiv begrenzt a parte post wird sie gestraft, indem ihrem Dasein dann ein Ende gemacht wird, wenn es sich in der immer gesteigerten Gottverlassenheit, wie zuerst ethisch, so schließlich auch metaphysisch selbst aufgezehrt hat. Denn so, organisch und nicht mechanisch, muß natürlich auch hier das Verhältniß gedacht werden. Nicht so, daß der „intensiv absoluten" anderen Sünde nun ein extensiv (quantitativ) bestimmter Zeitraum als Strafperiode äußerlich entsprechen müßte oder könnte, an dessen Ende dann ein mechanischer Vernichtungsakt einträte, was am Ende gar auf die ungehörige Vorstellung eines allerletzten Nach-Gerichtes in jenem Aeon führen müßte. Sondern mit dem Eintritt dieses Aeons ist der Verdammten, dieses großen Leichen- oder Ruinen-Feldes im geistigen Sinne „vergessen, wie man eines Todten vergisset", und es vollzieht sich an ihnen nur noch die Nachwirkung des göttlichen Verdammungsgerichtes in einer für uns unbestimmbaren Verwesungsperiode, deren Ende eben dann eintritt, wenn im negativen Sinne „ihre Zeit erfüllt" ist [1]).

So behält dann allerdings nur das ewige reale Existenz was sie im Wesen und Wollen — und nicht bloß im Denken und Wissen — Gottes auch ursprünglich gehabt hat, das Andere fällt in das Nichts wieder zurück, aus welchem es sich sein verfehltes Dasein gewaltsam hat

[1]) Man könnte dafür auch daran erinnern, daß nach den Andeutungen der Apokalypse (c. 22, 2.) ja auch auf der entgegengesetzten Seite, im Kreise der Seligen, eine solche noch weiter fördernde und vollendende Nachwirkung des göttlichen Begnadigungsaktes, der Einführung in das vollendete Reich, statt finden zu sollen scheint. Wenn wir uns in diesen Gedanken auch beim Blick auf schon früher vollendete, längst innerlich im Herrn ausgereifte Kinder Gottes nicht recht finden können, so tritt er doch in ein ganz anderes Licht, wenn wir an die letzte Generation denken, welche das Endegericht erlebt. Unter denjenigen Gliedern derselben, welche der Seligkeit theilhaft werden, müssen ja der Natur der Sache nach auch Solche sein, welche in äußerer und innerer Hinsicht gerade diese volle Reife, oder „Gesundheit", noch nicht besitzen, und daher noch einer Art Nachkur bedürfen, bis in diesem positiven Sinne auch ihre „Zeit erfüllet ist".

Digitized by Google